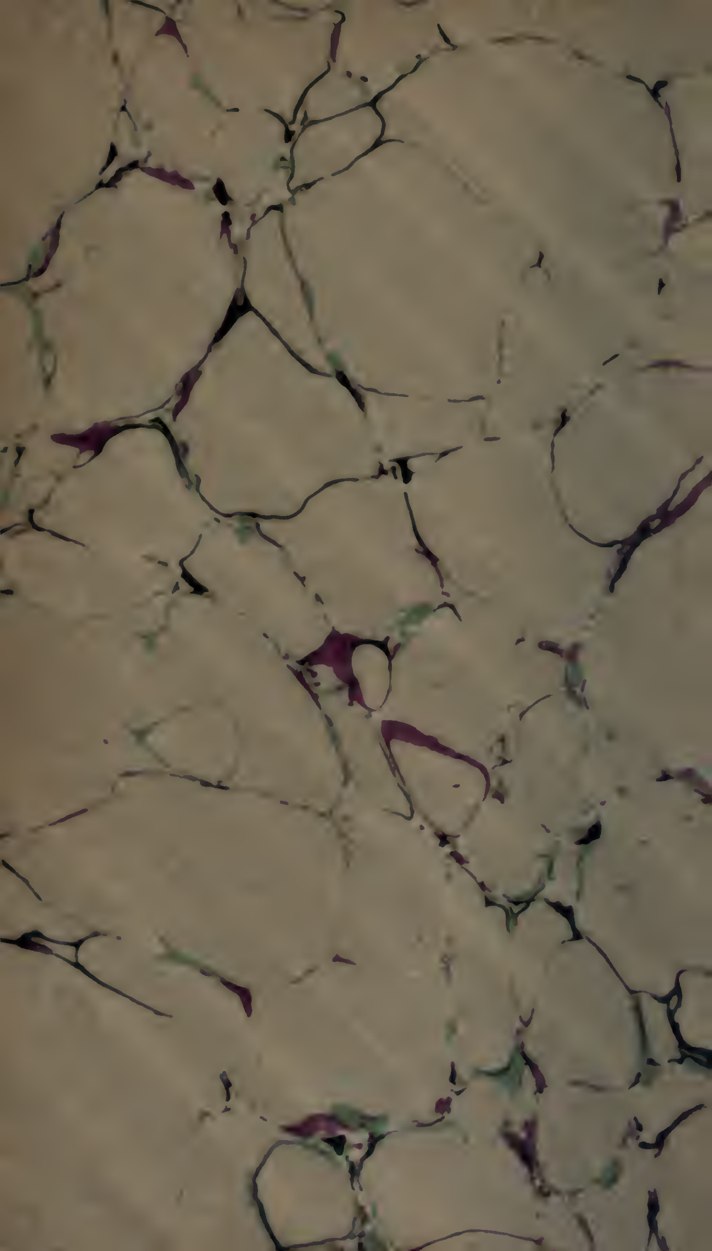
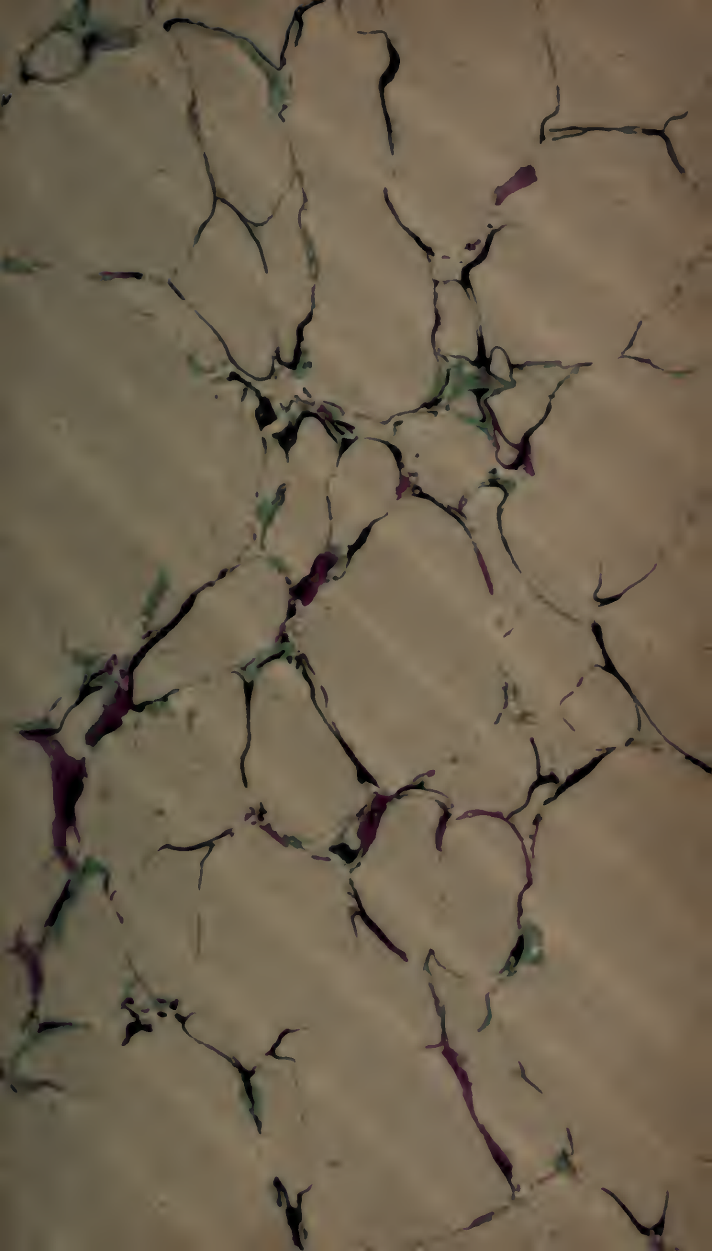






# LE KANTISME

ET

# SES ERREURS

*Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois, en avril 1897.*

R. P. Tilmann PESCH
*De la Compagnie de Jésus*

# LE KANTISME
ET
# SES ERREURS

*Traduit de l'allemand* par M. Lequien




PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, Rue Cassette, 10

# INTRODUCTION

---

Dans une précédente étude nous avons prouvé que la Critique de la Raison pure de Kant est la base de la science moderne. Nous avons brièvement rappelé quelle question Kant s'était posée, et par quel système il avait tenté d'y répondre ; nous avons à ce propos établi les caractères principaux de la science moderne, son attachement *au monde sensible*, son absolue *liberté*, l'étonnante *variété de ses formes*, sa conception nouvelle de la *morale indépendante*, son *sentimentalisme religieux*, son *aversion* pour la foi chré-

tienne, sa *transformation* rationaliste du christianisme, et nous avons reconnu là facilement les traces de la philosophie de Kant. C'est de Kant que vient cette exaltation de l'expérience et du monde sensible ; de Kant, cette liberté qu'on élève à la dignité de principe du savoir ; de Kant, cette orientation de la spéculation moderne ; de Kant, cette moderne religion de la morale ; de Kant, cette proscription des pratiques de la foi chrétienne ; de Kant enfin, cette déformation du christianisme positif ; bref, tout l'édifice moderne s'élève sur la base de la Critique de la Raison pure de Kant.

Mais ici se pose la seconde question, la plus importante : quelle est la valeur de cette base ? peut-elle réellement servir de support à une conception durable de la vie ?

En mettant en question la solidité de ce fondement, et, par suite, du chef d'œu-

vre même si admiré du grand penseur, nous n'ignorons pas que, aux yeux des savants modernes, nous commettons le crime d'hérésie. La solidité et l'autorité de la Critique de la Raison pure ont la valeur d'un dogme inviolable. Une nouvelle branche de la science, la « Philologie de Kant », s'est même donné la tâche d'établir par les procédés critiques le sens littéral de la nouvelle « Écriture Sainte. »

Nous n'en exprimerons pas moins sans hésiter notre conviction scientifique : *la Critique de la Raison pure est dans toutes ses parties fausse et sans fondement.*

Nous voulons dans les pages suivantes prouver cette assertion, en soumettant au jugement de nos lecteurs tous les points principaux de la Critique de la Raison pure.

Jusqu'ici l'entière intelligence de la

philosophie de Kant était réservée à un nombre relativement restreint de penseurs ; cela venait surtout de ce que Kant était atteint d'une faiblesse commune à beaucoup de grands esprits : il craignait d'être compris facilement. Il y eut un temps, où la difficulté d'être compris passait pour la marque nécessaire d'une science profonde. Kant se plut à choisir des termes étrangers et même bien lourds pour exprimer les idées fondamentales de son système. Et cela, surtout en détournant les mots de leur sens jusqu'alors courant, d'une façon qui ne s'explique que par l'ignorance, et en leur imposant une signification nouvelle. Comme si la confusion ne suffisait pas, il mit le comble au mal en ne demeurant pas fidèle lui-même au sens usuel des expressions les plus employées. Aussi le Kantisme *authentique*

est-il un des articles les plus discutés sur le marché de la science, et un journal a pu dire avec raison : « La vieille plaisanterie sur un auditeur qui avait compris le philosophe, mais l'avait mal compris, s'applique infiniment mieux au philosophe de Kœnigsberg qu'à Hegel. Lange, dans la deuxième édition de son *Histoire du Matérialisme*, déclare que, dans la première, il avait mal compris Kant. Dans son ouvrage *Des limites de la philosophie* ( Berlin, 1875 ), G. Tobias, qui revient à Kant bannières déployées, divise les Kantiens en pseudo-Kantiens et en Kantiens authentiques : naturellement, c'est lui qui est, en attendant, le principal représentant de cette seconde classe » (1). Ils se comptent par douzaines ceux qui

(1) C. Grün, Gazette d'Augsburg, 1875, n° 168 (supplément).

sont dans le même cas que Tobias. Et cela est certainement une fatalité pour un homme qui est invoqué comme le père de la science moderne.

N'ayant à nous occuper que des points capitaux et les moins contestés du Kantisme, nous échapperons heureusement aux disputes des philosophes de profession. Nous ne nous occupons pas de la « philologie de Kant », nous ne nous demandons pas tout ce qu'on peut y lire ou entirer; nous le prenons tel qu'il se présente, tel qu'il a agi sur le monde, tel que l'ont connu et compris les hommes de science. Nous espérons ainsi atteindre notre but qui est de faire, dans la mesure de nos forces, que le grand penseur allemand sorte de son obscurité inquiétante, et parle pour être compris non seulement d'une étroite caste de modernes aruspices, mais encore de la masse des lecteurs.

# CHAPITRE I

## CONTRADICTIONS MULTIPLES DANS L'ENTREPRISE DE KANT.

# CHAPITRE I

## CONTRADICTIONS MULTIPLES DANS L'ENTREPRISE DE KANT

---

1. — Avant d'aborder proprement notre tache, nous devons faire remarquer que le philosophe de Kœnigsberg a lui-même par sa critique scié la branche de salut qui devait le porter. C'est ce qu'il faut faire voir brièvement.

Jusqu'à Kant la connaissance du *réel* était considérée comme le but de la philosophie. L'idée à laquelle s'était naïvement attachée l'humanité pensante, et dont elle ne s'était jusqu'alors laissé détourner par aucune philosophie moderne, c'est que la pensée humaine

prend essentiellement par la connaissance possession de la réalité et a un contenu réel, *extérieur* à la faculté de connaître. Or, il est clair qu'à toute discussion scientifique peut et doit préexister, comme postulat, la connaissance non seulement de notre propre existence, non seulement du principe de contradiction ( une même chose ne peut en même temps être et n'être pas ), mais encore de notre faculté de saisir par la raison une réalité extérieure ( transcendante ). Telle est la base de toute recherche.

Elle *peut* préexister, car, dans toute activité pensante, elle n'est pas moins donnée comme connue d'elle-même que la puissance de voir dans la vision. De même que, en distinguant avec clarté et netteté dans un objet éloigné les parties individuelles, les différences de forme et de couleur, je connais avec certitude non seulement l'objet et ses déterminations, mais encore la réalité de ma vision et la puissance visuelle de mon œil ; de même, chaque fois que je conçois clairement la vérité

objective ( par exemple dans le principe de contradiction ), je connais non seulement l'existence de la vérité elle-même, mais encore la réalité de ma connaissance, et la faculté qu'a ma raison de saisir la loi de l'ordre objectif des choses telles qu'elles existent. Soit, par exemple, la vérité simple $2+2=4$ : je connais clairement que, dans cette loi de l'ordre ontologique qui existe indépendamment de moi, $2+2$ sont toujours et nécessairement égaux à 4, et que la nécessité subjective où je suis, de juger ainsi, n'est qu'une conséquence de ma connaissance intuitive d'une réalité extérieure et de la vérité de ma connaissance. C'est ainsi que non seulement nous *croyons*, mais encore nous *connaissons*, que nous sommes capables de saisir la réalité externe. Il va de soi que la raison, de même qu'elle apprécie la puissance visuelle, peut aussi, par suite même de la conscience qu'elle a de son activité, prendre sa propre nature et faculté d'agir pour objet de ses études. Or cette faculté de notre raison non seu-

lement *peut*, mais encore *doit* préexister, parce que nous ne pouvons attribuer de valeur à aucune de nos connaissances qu'autant que nous partons de ce postulat fondé, — que notre pensée nous offre un contenu réel, objectif ( transcendant ).

On ne peut douter que l'étude de l'organisation de l'expérience et du processus mental qui s'y rattache, ainsi que de la constitution de notre faculté de penser, ne soit du ressort de la science. Hartmann qui, dans sa polémique contre l'idéalisme kantien reprend à son insu pour l'essentiel le point de vue de la scolastique du moyen-âge, fait cette juste remarque ( nous passons condamnation sur la légèreté gouailleuse des termes ) : « La tâche « d'une théorie philosophique de la connais- « sance ne peut consister à admettre sans cri- « tique les résultats de la croyance instinctive « et à les opposer aux hypothèses de la criti- « que, comme un atout qui lui clôt le bec, « mais bien *à reconstruire pour la conscience*, « à l'aide de l'observation personnelle, de l'in-

« duction et par élimination des autres pos-
« sibilités, le processus même, par lequel
« dans le domaine des fonctions préconscien-
« tes se produit ce résultat indéniable, —
« que l'intuition a un caractère transcenden-
« tal, c'est à dire saisit le monde extérieur » (1).
Qui connait, ne fût-ce que superficiellement la scolastique, sait que cette conclusion y est développée en toute abondance. Les *anciens* scolastiques se sont moins préoccupés de recherches critiques *d'ensemble*, parce que personne ne pensait à dénier aux actes de l'entendement humain tout contenu réel et toute certitude. Aujourd'hui la philosophie chrétienne s'aperçoit que cette critique est nécessaire ; pour cela, elle n'a besoin que de rassembler les ressources qu'elle possède déjà, afin de donner de la connaissance humaine, et particulièrement de l'expérience sensible, une explication qui épuise la matière. Une telle réflexion sur l'acte de l'expérience est tout à

(1) Exposition critique du Réalisme transcendental, p. 102.

fait dans le sens de la scolastique. C'est une imperfection de notre connaissance que nous ne puissions conclure l'être immuable et éternel que de l'existence de l'être contingent fournie par la connaissance sensible, et que, par suite, la connaissance supérieure suppose la connaissance inférieure. De là résulte que la spéculation prend aussi l'expérience pour objet d'étude, afin d'être sûre du point de départ dont elle a besoin, de même qu'elle considère la pensée abstraite aussi bien à ses débuts que dans ses progrès, afin d'avoir la certitude de la vérité. Car, dit Suarez, *la science doit savoir qu'elle sait.*

2. — Maintenant, comment le grand penseur de Kœnigsberg a-t-il compris et formulé sa critique?

*D'abord*, il met réellement en question la valeur des facultés cognitives pour arriver ensuite ( tout en employant ces facultés mêmes, d'une sûreté contestable ) non à affirmer cette valeur, mais à rechercher leurs fondements. Kant veut non seulement déterminer avec net-

tetè par quelle voie et dans quelles conditions l'homme arrive à une certaine connaissance de la vérité ; il veut encore avec la faculté de connaître décider s'il y a, d'une manière générale, une faculté de connaître. Geiger le remarque avec raison : « Kant traite la rai-« son comme une lunette, dont nous établis-« sons la puissance de réfraction ou la couleur « pour pouvoir en faire abstraction quand « nous apprécierons les objets. La raison « n'est pas une lunette que nous puissions « isoler, afin de l'examiner d'abord elle-même ; « la raison est l'œil même ». Avec la recette de Kant nous ne pourrions nous fier au pouvoir visuel de nos yeux qu'après nous en être préalablement défaits et les avoir soumis à un examen minutieux !

Cette objection, on le sait, a déjà été faite à Kant sous des formes et avec des images variées, elle a presque une histoire. Vouloir avant la pensée réelle faire l'épreuve de la pensée ( c'est ainsi à peu près que s'exprime Hegel ), c'est vouloir penser avant de penser,

ou en quelque sorte vouloir apprendre à nager sans entrer dans l'eau. A cela qu'ont répondu les Kantiens? « Ici, dit K. Fischer, « Hegel méconnait complètement le sens de « la philosophie critique et, avec sa comparaison banale, fait une fâcheuse confusion. « On compare la connaissance avec l'art de « nager, mais Kant ne veut ni enseigner ni « apprendre à nager; il veut expliquer comment on nage. Entre le mécanisme de la « natation, exposé par le physicien et qui « nous permet de nager, et la natation même, « il y a le même rapport qu'entre Kant et la « connaissance effective. Pour expliquer la natation, on doit se demander : Quels mouvements fait le corps humain en nageant? « Pour expliquer la connaissance Kant demande : Quels mouvements pour ainsi dire « fait l'esprit humain, quelles facultés exercet-il en connaissant » (1)? Les paroles de Fischer sont claires. Si Kant avait réellement ins-

(1) Hist. de la philos. moderne, t. III; p. 24-25. — cf Ueberweg, système de Logique, § 31.

titué sa critique dans le sens indiqué par Fischer, il aurait difficilement trouvé un homme sensé pour adversaire ; il aurait exactement fait ce que bien longtemps avant lui les scolastiques avaient fait, ce qu'ils font encore. Mais la manière de voir de Fischer est tout simplement fausse.

Kant veut savoir comment au fond l'expérience est possible, c'est-à-dire, *comment en connaissant nous atteignons la réalité,* non seulement pour voir *comment* nous l'atteignons, mais encore pour voir *si* nous l'atteignons. Il critique l'expérience ( c'est-à-dire l'expérience d'une réalité ) non seulement dans le but de rechercher scientifiquement les fondements d'un fait indéniable, mais encore *pour faire dépendre de sa critique* la connaissance de ce fait. Il se demande sérieusement : dans l'acte de la pensée, connaissons-nous *quelque chose*, ou ne connaissons-nous *rien* ? Il veut donc sérieusement acquérir avant tout la faculté de connaître *quelque chose*, et non seulement en scruter la nature en l'étudiant.

Jusqu'à lui l'humanité pensante a cru connaître *quelque chose*, et voilà ce que Kant met réellement en question, afin plus tard de l'affirmer ou de le nier. Le seul point que nous accordions aux défenseurs de Kant, c'est que ses expressions sont souvent amphibologiques. Heureusement, cependant, nous n'en sommes pas réduits à nous confier à l'ennuyeuse « philologie de Kant », pour établir notre assertion. Le résultat de la Critique de la Raison peut montrer d'une façon indiscutable dans quel but Kant l'avait instituée. En effet, il *nie* simplement que nous connaissions *quelque chose*. Par son travail, dont le but était d'expliquer la possibilité de connaître quelque chose, il a montré que c'est impossible : et il n'aurait pas réellement voulu *mettre en question* s'il est possible de connaître quelque chose ! « La philosophie critique, dit le « jésuite Kleutgen, avait commencé par dou« ter que nous ayons la certitude que les « choses correspondent à nos idées, et les lois « de l'être aux lois de notre pensée ; elle finit

« par soutenir que l'esprit pensant ne peut « pas même acquérir de connaissance certai- « ne de l'existence, à plus forte raison, de la « nature et de l'essence des choses. Depuis « lors on a commencé à considérer comme la « tâche, sinon unique, du moins principale de « la philosophie, la démonstration de la réa- « lité des choses » (1). En ne rougissant pas d'aboutir à un tel résultat, la philosophie critique a engendré une impuissance scientifique sans pareille. Si l'entreprise avait eu un résultat *positif*, c'est à dire si Kant était arrivé à prouver que notre connaissance, à savoir notre appréhension de *quelque chose*, a des fondements sûrs, on aurait pu discuter avec Fischer et consorts. Mais c'est nier le soleil, quand le soleil brille, que de nier que Kant ait réellement mis en question la validité de la connaissance. Notre assertion demeure donc vraie : Kant entreprend son étude critique avec des facultés, dont l'autorité ne lui paraît pas démontrée.

(1) Philosophie ancienne, n° 321.

*En second lieu*, le grand critique déclare sans détours que nous ne pourrions *rien connaître* qui soit réel au sens transcendental (c'est-à-dire hors de notre acte cognitif), et néanmoins il veut nous faire connaître non seulement notre connaissance, en tant qu'elle est *en apparence* l'objet de notre connaissance, mais encore *l'essence réelle du fait de la connaissance*. Or, comment pourrions-nous savoir que notre connaissance se comporte ainsi que Kant nous le dit, puisque, par *toutes* nos connaissances, nous sommes confinés dans le monde des phénomènes et n'atteignons jamais la réalité? Et si Kant, dans ce cas unique, a aidé à saisir la réalité, c'est-à-dire à comprendre comment notre connaissance est réelle, pourquoi n'en pourrait-il être de même pour nous dans les autres cas? « La Critique de la Raison pure », remarque un écrivain moderne, « est, de la manière dont Kant s'y prend, « quelque chose d'absolument impossible selon ses propres principes. Elle ne s'attache « pas à un phénomène, mais à un noumène,

« une chose en soi ; car tout ce qui ne tombe « pas sous l'intuition empirique, mais peut « seulement être conçu, est noumène. Les ca- « tégories sont des produits de l'entendement « pur, qui ne peuvent être que conçus : elles « sont donc des noumènes. Or un noumène « est un objet transcendental, ce qui signifie « un X, dont nous ne savons rien ni ne pou- « vons rien savoir avec la constitution natu- « relle de notre entendement ».

*En troisième lieu*, Kant veut purifier l'entendement du levain sceptique et matérialiste, en revenant aux prémisses nécessaires de toute connaissance, pour rechercher les bases de toute pensée ( et plus tard aussi, de toute volonté ). Il prétend défendre contre le scepticisme la certitude de nos connaissances au moyen d'une simple critique des éléments de la raison, en excluant toute réalité. Ainsi dans ce travail il fait précisément abstraction de ce qu'il aurait dû avant tout considérer, à savoir, comment notre raison est *portée à admettre la réalité*, est ordonnée en vue de la

réalité *objective*, a pour objet la *réalité* objective. Au lieu de cela il nous démontre tout au long que toute la machine à connaître se compose d'éléments purement subjectifs, qui ne peuvent rien avoir à faire avec la réalité.

Celui qui ne prend pas simplement notre connaissance pour ce qu'elle est, pour une appréhension du réel, ne doit pas jeter la pierre au scepticisme, car il habite lui-même une maison de verre ; jamais il ne sera en état d'arriver par la critique à la connaissance du réel et d'échapper au scepticisme. Kant ne peut sortir de cette impasse : Je n'admets rien avant de l'entendre ( c'est à dire de le connaître démonstrativement par ses principes ) ; je ne me fie même pas à mon entendement, avant de l'avoir lui-même entendu. Or je ne puis entendre mon entendement que par mon entendement, auquel je ne puis me fier, parce que je ne l'ai pas encore entendu : je ne puis donc rien entendre. — Voilà le résultat pour lequel le grand esprit de Kant s'est astreint à un travail de géant.

3. — C'est sur les parties essentielles de ce travail que, dans les chapitres suivants, nous porterons notre attention. Tel qu'il l'a d'abord entrepris dans la « Critique de la Raison pure », et depuis dans les « Prolégomènes à toute métaphysique » sous une forme plus à la portée de tous, ce travail (ainsi qu'on l'a vu dans la première étude) a pour but d'expliquer l'expérience ou la connaissance.

Or, afin de pouvoir résoudre la connaissance humaine en éléments purement subjectifs, il commence par s'occuper des jugements qui, en raison de leur valeur universelle, ne peuvent s'expliquer par l'expérience sensible. Il essaie de montrer que notre raison, *d'elle-même* et *sans le concours de l'expérience*, établit à priori des propositions qui ne consistent pas dans le développement des concepts donnés, mais dans la coordination de concepts *différents*, lesquels, par suite, ne sont pas analytiques, mais synthétiques, parce que le sujet et le prédicat ne s'y impliquent pas réciproquement. Ce sont des jugements *synthétiques à*

*priori*. Comme leur nécessité et leur universalité ne dérivent pas de l'expérience ni ne peuvent s'expliquer par l'intuition de la vérité réelle, le grand penseur se voit heureusement contraint de faire la chasse à des éléments purement subjectifs pour expliquer ces prétendus jugements. C'est ainsi qu'il arrive aux diverses formes de l'entendement. Si Kant réussit à démontrer l'existence de ces jugements, il donne à son système une base solide, car il aura démontré qu'il peut y avoir une connaissance qui n'est pas intuition pure. Dans le chapitre suivant nous démasquerons la grande découverte de l'homme de génie, laquelle est absolument indispensable à son système ; et nous montrerons qu'elle n'est que ce qu'on appelle en termes triviaux une gasconnade.

Au cours de son travail, Kant, avec plus d'audace que Copernic, se permet deux licences : la première, c'est qu'il glisse sous sa tentative d'explication une connaissance tout autre que celle qui existe réellement ; la se-

conde, c'est qu'il dissèque et reconstitue au gré de ses caprices le développement de l'intelligence. Ces deux abus commis par le grand penseur seront dans les chapitres 3e et 4e soumis à un examen scientifique.

Après s'être imaginé que les jugements synthétiques à priori existent réellement, il se pose cette question : *comment sont-ils possibles ?* C'est là, d'après Kant, la question fondamentale de toute la critique. Il trouve qu'ils ne peuvent s'expliquer que par certaines formes toutes subjectives de l'intuition, — *le temps* et *l'espace*, — ainsi que par des formes de l'entendement, qu'il appelle *catégories*, auxquelles, véritables superfluités, se rattachent les *Idées de la Raison*. Il divise son ouvrage en *Elémentologie transcendentale* et *Méthodologie transcendentale*. L'Elémentologie, qui renferme le centre de gravité de toute la Critique, traite des matériaux et, pour ainsi dire, des deux tiges de la connaissance humaine, la sensibilité et l'entendement. La Méthodologie y ajoute le plan ou les conditions formelles de

toutes les connaissances rationnelles spéculatives.

C'est d'abord l'*Élémentologie* qui nous intéresse. Kant la subdivise en *Esthétique*, qui traite de la connaissance sensible et en *Logique*, qui traite de la connaissance réfléchie. L'Esthétique transcendentale a donc pour objets les formes pures de l'intuition, le temps et l'espace. Nous nous en occuperons dans les chapitres 5, 6, 7.

La logique se subdivise en *Analytique* transcendentale, qui traite des éléments de la connaissance de l'entendement pur et des principes sans lesquels aucun objet ne peut être conçu, — et en *Dialectique* transcendentale, qui dissipe les illusions dialectiques produites par une fausse application des concepts de l'entendement pur. Les points principaux de la logique seront examinés dans les derniers chapitres.

---

## CHAPITRE II

## FANTASMAGORIE DES JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES A PRIORI.

## CHAPITRE II

### FANTASMAGORIE DES JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES A PRIORI.

---

1. — Pour se faire soi-même une idée juste de la solidité du Kantisme, il faut d'abord considérer les fameux jugements synthétiques. C'est la plus sûre, sinon la seule base scientifique de cette philosophie : c'est ce qu'il y a de plus profond dans les profondeurs de Kant. Heureusement il y a des degrés par lesquels nous pourrons conduire nos lecteurs dans ces profondeurs sans les exposer au danger de se casser le cou, comme on pourrait le crain-

dre. Il vaut la peine de se convaincre soi-même *de visu* combien sont ruineux les fondements du palais de la science moderne.

La valeur desdits jugements pour le système tout entier n'est pas difficile à apercevoir. Kant veut et doit soutenir énergiquement que la nécessité, que nous expérimentons dans les jugements nécessaires universels, est *purement subjective* et ne doit point son origine à la conception du rapport objectif de l'attribut avec le sujet. Pour mettre ce point hors de doute, il soutient qu'il y a des jugements *nécessaires* universels, dans lesquels l'union du sujet et du prédicat ne s'impose pas à l'esprit, par *l'intuition* d'un rapport *objectif*; partant ils ne peuvent s'expliquer que par une nécessité *subjective* : les caractères de fixité, d'universalité, de nécessité, sortent en quelque façon de l'esprit pour passer dans les représentations. C'est ainsi que Kant dit : « Le « premier homme qui démontra l'égalité des « côtés d'un triangle, eut une connaissance « claire ; il trouva qu'il ne devait pas s'atta-

« cher à ce qu'il voyait dans la figure, ni « même à la simplicité de celle-ci, ni en dé- « river en quelque sorte ses propriétés, mais « qu'il fallait les en faire sortir par le moyen « de ce qu'il *y concevait* d'après les idées « mêmes à priori et se représentait ( grâce « à la construction ), — et que, pour savoir « sûrement quelque chose à priori, il ne « devait attribuer à la chose que ce qui dé- « coulait nécessairement de ce qu'il y avait « *mis lui-même* conformément au concept « qu'il en avait » (1). En conséquence, il y a des jugements qui sont à la fois synthétiques et à priori : ces jugements sont la base du Kantisme.

Or des jugements de cette sorte sont et demeurent, malgré toute son ingéniosité, une chimère, et toute la construction du grand penseur s'évanouit en fumée.

2. — Examinons d'abord la position que prend Kant, et les matériaux qu'il emploie pour établir cette fiction.

(1) Crit. de la Raison pure (éd. Rosenkranz, p. 667 ).

L'observation intime montre que nos jugements, tels que nous les formulons en propositions, sont de deux sortes : jugements *rationnels*, et jugements *expérimentaux* ( c'est-à-dire jugements d'expérience *pure*, ne reposant *que* sur l'expérience, tandis que les jugements rationnels supposent aussi l'expérience comme *condition* du développement de nos concepts, mais rien de plus ). Kant les appelle aussi les premiers, jugements *explicatifs*, les seconds, jugements *extensifs*. Quand je dis : Le cercle est rond, c'est un jugement rationnel, parce que l'énonciation du prédicat apparaît comme fondée dans le sujet. Mais quand je dis : Le cercle est bleu, c'est un jugement expérimental, parce qu'aucun acte mental ne pourrait découvrir dans le concept du cercle un motif, en vertu duquel je dois énoncer qu'il est bleu.

Les jugements rationnels sont marqués des caractères d'universalité et d'absolue nécessité, tandis que les jugements expérimentaux n'expriment *en soi* et *pour soi* qu'un contenu individuel, qui pourrait être tout autre ; il n'y

a qu'à comparer les deux jugements : Le cercle est rond, — le cercle est bleu. Nous disons *en soi* et *pour soi*, car, au cours d'une observation prolongée et d'une expérience répétée, un jugement expérimental peut aussi, à l'aide d'une induction régulière, revêtir un certain caractère d'universalité et de nécessité relative ou absolue. Ainsi naissent les propositions expérimentales, qui expriment des lois de la nature, par exemple : tous les corps s'attirent. Elles sont le produit de l'expérience et n'ont de valeur universelle qu'autant qu'un jugement rationnel ( le principe de raison suffisante ) nous force à supposer au retour constant d'un phénomène une cause dans la nature de la chose, et c'est cette cause qui dans certaines conditions fait toujours apparaître le phénomène. Aussi demeure-t-il certain que les jugements expérimentaux ne prétendent jamais *en soi et pour soi* à l'universalité et à la nécessité absolue.

Les jugements rationnels sont *analytiques*, attendu que par la seule analyse du sujet ( cer-

cle) nous trouvons le motif pour lequel ce prédicat (rond) doit être attribué à *ce* sujet, ou, ce qui revient au même, parce que, grâce à la seule analyse du sujet et du prédicat, nous pouvons nous rendre compte de l'exactitude de notre jugement. Les jugements expérimentaux, au contraire, sont *synthétiques*, parce que le prédicat y ajoute quelque chose au sujet, adjonction qui n'a de motif ni dans le concept du sujet ni dans celui du prédicat, et qui ne peut se justifier que par l'expérience réelle (1).

Les jugements rationnels sont dits *à priori* parce qu'ils font connaître l'objet par son *principe :* le principe *précède* ce dont il est le fondement. Or ici le principe est le concept. C'est pourquoi connaître quelque chose à priori, c'est le connaître par son seul concept. Ce qui est connu à priori, c'est ce qui a pour principe de connaissance, non l'expérience, mais le

(1) Synthétique ne veut pas dire qu'un prédicat en général est adjoint au sujet. S'il en était ainsi, les jugements synthétiques seraient des vérités de Mr de la Palisse.

concept rationnel pur. Très souvent, en particulier dans la pensée de Kant, ce sens propre de l'à priori est laissé de côté : doit être à priori tout ce qui, en vertu de son origine et de son principe de connaissance, est indépendant de l'expérience. Ainsi les jugements rationnels sont à priori en ce sens qu'ils déposent d'une valeur, qui ne se fonde pas seulement sur la convenance factice du sujet et du prédicat, mais encore qui subsiste indépendamment de toute expérience. Je juge à priori que le cercle est rond, en tant que je me vois contraint de juger ainsi, quand même telle ou telle expérience n'existerait pas (1).

3. — Jusqu'à Kant on avait généralement admis que tous les jugements d'expérience pure, ou synthétiques, apparaissent comme jugements à posteriori, c'est-à-dire qu'on ne peut jamais se sentir contraint d'énoncer d'un

(1) Kant le remarque avec raison : « Tous les jugements analytiques sont, de leur nature, des connaissances à priori ; les concepts qui leur servent de matière, peuvent être empiriques, ou non » (Prolégomènes, p 17)

sujet un attribut étranger à son concept, sans s'appuyer pour cela sur une intuition qu'on possède (le cercle est vert). On croyait en effet que *tous les* jugements ont pour base une *intuition*, soit du concept du sujet et du prédicat, soit du fait même de l'expérience.

Et voilà Kant qui déballe à grand bruit sur le marché de la Science des jugements synthétiques, qui sont en même temps *à priori*. Des jugements *synthétiques* il dit : « qu'ils ne sont possibles qu'à condition que sous le concept du sujet il y ait une intuition, » (1) c'est-à-dire qu'il faut que, dans ces jugements, aux concepts du sujet et du prédicat s'ajoute une intuition (*Anschauung*). Il n'y a en général de jugements synthétiques que s'ils ont pour base une intuition qui s'ajoute à l'analyse du concept. Aux jugements synthétiques, dits expérimentaux, s'ajoute une *intuition empirique*. Aux jugements synthétiques, dits à priori, s'ajoute comme principe de la synthèse *une intuition à priori*.

(1) Œuv. complètes, I, 470.

Est à priori ou originel, d'après Kant, tout ce qui, par son origine ou son principe de connaissance, est *indépendant de l'expérience* immédiatement. Est à priori au sens de Kant la connaissance, dont le principe doit se trouver ailleurs que dans l'intuition *empirique*.

*Si* donc il doit y avoir des jugements synthétiques qui soient à priori (originels), il doit y avoir une intuition à priori, dans laquelle s'effectue la synthèse primitive de la connais sance. Dans une lettre à Reinhold, Kant s'exprime ainsi : « Tous les jugements synthétiques « de la connaissance spéculative ne sont possi- « bles que par le rapport du concept donné avec « une intuition. Si le jugement synthétique est « expérimental, il doit avoir pour base une *in-* « *tuition empirique ;* si c'est un jugement à prio- « ri, une *intuition pure*. Cette dernière doit « être la base de tous les jugements synthéti- « ques à priori. Or, comme il est impossible « d'avoir une intuition pure qui ne consiste « pas simplement dans la forme du sujet ou « dans sa capacité représentative, dans la facul-

« té d'être affecté par les objets, la réalité de
« propositions synthétiques à priori peut déjà
« en soi suffire pour prouver qu'ils ne peuvent
« s'appliquer qu'à des objets sensibles et dé-
« passer les phénomènes, sans que nous puis-
« sions encore savoir que le *temps* et l'*espace*
« formes de la sensibilité, et les concepts à prio-
« ri, auxquels nous subordonnons ces intui-
« tions, afin d'avoir des propositions synthé-
« tiques à priori, sont des catégories. » (1)

Y a-t-il donc réellement des jugements synthétiques, qui soient à priori ? Cette question, qui est la question de fait, est la plus importante, celle qui, au fond, décide de tout. Nous savons que Kant prétend avoir trouvé de tels jugements.

Pénétrons dans la précieuse trouvaille de l'illustre penseur. Elle est d'autant plus intéressante que Kant se croit grâce à elle autorisé à présenter les théorèmes fondamentaux de toute science de la nature et les derniers prin-

Ibid. XI, 98.

cipes des mathématiques comme reposant sur une *synthèse à priori.*

Kant emprunte à *l'arithmétique* et cite comme indubitablement synthétique à priori le jugement 7+5=12 ; à la *géométrie*, la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre ; à la *physique :* tout changement d'état a une cause, ou : dans tout changement d'état des corps la quantité de matière reste constante, ou : la communication du mouvement entraine une réaction correspondante ; à *la métaphysique :* toutes les propositions relatives à l'existence, telles que : l'âme est immortelle. Pour lui ces jugements sont synthétiques parce qu'au concept du sujet s'ajoute quelque chose, ici par exemple l'existence.

Or, il n'est pas besoin de beaucoup de paroles pour montrer que tous ces jugements ( à l'exception des propositions métaphysiques relatives à l'existence, qui sont à posteriori, parce que, pour exclure l'existence, il faut toujours s'appuyer sur les faits d'expérience ), que tous ces jugements sont bien à priori, mais ne sont

*nullement synthétiques*. Même en accordant à Kant que l'analyse de 5+7 ne nous fournit pas l'idée de 12, il n'en serait pas moins incontestable que l'analyse de 5+7 nous montre pourquoi 5+7=12. Quand même le concept de ligne droite ne renfermerait pas *formellement* le concept du plus court chemin, cependant, par suite de la comparaison impliquée dans l'exemple donné entre les différentes lignes, il résulte du concept de la ligne droite et de toute ligne brisée que la seconde est conçue comme plus étendue que la première. Il en est de même des propositions empruntées à la physique. Si, dans ces propositions, le prédicat, de la façon dont il est exprimé n'est pas formellement inclus dans le sujet, cependant on trouve formellement la raison de ces jugements dans l'analyse du changement et du mouvement. Lorsque Kant est d'avis qu'il appartient à un jugement analytique que le prédicat soit inclus et en quelque sorte tout prêt dans le sujet et n'ait besoin que d'en être tiré, il se trompe : cette restric-

tion du concept est tout arbitraire (1). Ce qui importe dans un jugement analytique, c'est que, par la seule appréhension des concepts j'acquière la vue claire de la subsistance réelle du rapport énoncé dans le jugement. C'est ce qu'a d'ailleurs bien vu et ce qu'a dû avouer la science de Kant : aussi recourt-il à la plus incroyable sophistication pour dériver de *l'intuition* les jugements en question. Kant, ainsi qu'on l'a vu, avait déclaré synthétiques tous les jugements, dans lesquels une intuition doit s'adjoindre au concept. C'est de cette explication si amphibologique qu'il ne veut pas démordre. Or il est faux que tous les ju-

(1) Kant a trouvé dans Hume le concept trop étroit de jugement analytique. Hume avait distingué les jugements nécessaires en *identiques* et *analytiques*. Dans les premiers la même représentation est posée dans le sujet et dans le prédicat, A=A : dans les seconds, le sujet est analysé, décomposé, grâce au prédicat, en ses parties. Pareillement on trouve dans Hume cette opinion que tous les jugements qui étendent une représentation sont synthétiques. Or il n'a pas remarqué qu'avec le concept du sujet peuvent être données bien des choses que je n'avais pas encore notées dans la représentation du sujet. Si plus tard je les remarque, ma représentation sera *étendue*, quoique le jugement soit analytique et nullement synthétique.

gements soient synthétiques, dans lesquels (exemple : le cercle est rond) il y a une intuition à titre *d'élément fournissant les matériaux*. Pour qu'un jugement soit synthétique, l'intuition doit fournir un principe de synthèse entre l'attribut et le sujet, et ce principe doit être extérieur au concept (exemple : le cercle est vert). Si, au contraire, le principe de la synthèse est *intérieur* au concept fourni par l'intuition, le jugement, en dépit de toutes les intuitions, demeure analytique.

Laissons maintenant parler Riehl, l'un des plus récents défenseurs des jugements de Kant : « Les équations mathématiques, dit-il, « ne posent pas des grandeurs réciproque- « ment égales (tandis que les équations logi « ques posent des concepts), mais des lois « relatives aux opérations sur les grandeurs, « et d'après lesquelles des grandeurs égales « peuvent être obtenues : ce sont donc des « jugements d'identité synthétiques, et non « analytiques... tout membre d'une équation « doit servir à joindre des concepts d'après

« un procédé *représentable dans l'intui-* « *tion* » (1). A quoi l'on peut répliquer : nul homme sensé ne doute que, lorsque je dis 7+5=12, je pose réellement des grandeurs réciproquement égales, et que je n'entends pas indiquer un procédé pour *faire ressortir* l'identité entre ces *grandeurs*. Si cette égalité de position ne va pas sans intuitions, — comme en effet il n'en peut être autrement, étant donnés les caractères des mathématiques, — elle a cependant son principe dans l'analyse des *concepts*. Relativement à l'exemple géométrique cité, Riehl remarque que « nous ne pouvons comparer des lignes sans « les *tracer*, partant, sans nous fonder sur « l'intuition, et non sur un concept, d'où il « suit que la proposition est indubitablement « formée par synthèse ( ibid., p. 334 ) ». Nous disons, au contraire : l'intuition fournit bien les *matériaux* des jugements géométriques, et, en ce sens, on peut dire qu'ils se

(1) Le criticisme philosophique, I, 335

*fondent* sur l'intuition, mais le fondement formel du jugement réside dans le *concept* fourni par l'intuition. Relativement au principe de causalité, Riehl soutient qu'il consiste à admettre que la succession des phénomènes est nécessairement déterminée dans le temps, et que, par suite, la synthèse exprimée dans ce principe repose sur l'intuition du temps ( ibid., p. 333 ). Mais nous répétons qu'il n'y a plus rien à répondre à ceux qui jouent ainsi à cache-cache, au mépris de la science. En voilà donc assez : *il n'y a pas de jugements synthétiques à priori*.

Nous ne pouvons autrement faire que d'examiner un second motif que Kant fait valoir en faveur desdits jugements. Il soutient qu'il n'y a de véritable connaissance que s'il existe des jugements à priori, qui soient en même temps synthétiques. En effet, dit-il, toute connaissance doit *étendre* mon savoir : or, mon savoir ne reçoit d'*extension* que par des jugements synthétiques, car ce n'est que par des jugements synthétiques que quelque chose *de*

*nouveau* s'ajoute à la connaissance du sujet, tandis que les jugements analytiques ne font que l'éclaircir, *l'expliquer*. Toute cette prétendue démonstration ne tient pas debout. Si l'on prend le mot *étendre* dans le sens *de perfectionner*, on peut admettre qu'une vraie connaissance doit être extensive. Mais si l'on restreint l'idée d'*étendre* à celle *d'ajouter*, en sorte qu'il n'y ait de connaissance vraie que celle qui ajoute quelque chose de *nouveau et d'inconnu* jusqu'alors au concept du sujet, la thèse n'est pas soutenable. Car il y a encore connaissance vraie et progrès dans le savoir, quand je connais quelque chose qui est intelligiblement joint au sujet, et qu'auparavant je ne remarquais pas. En ce cas, *ma connaissance* est réellement *étendue*, quoique le *concept* du sujet ne soit pas *étendu* par les nouveaux prédicats. C'est ce qui arrive, par exemple, quand on apprend les théorèmes mathématiques. Kant se trompe donc en soutenant qu'il n'y a de véritable connaissance que grâce aux jugements synthétiques. Nous ne nions pas

que l'extension de la connaissance humaine ne dépende *en grande partie* des jugements synthétiques. C'est que le savoir humain commence par la perception sensible et l'observation, et ne s'élève à la connaissance de l'essence des choses qu'après avoir pris possession des faits individuels. Beaucoup de théorèmes scientifiques sont des jugements synthétiques qui sont en soi et pour soi, mais qui par l'adjonction de principes à priori acquièrent une valeur générale.

C'est pourquoi les jugements synthétiques à priori sont une fiction tout arbitraire, une chimère imaginée par le grand penseur et qu'il suffit de considérer de près pour qu'elle s'évanouisse en fumée. Erreur inoffensive, dira-t-on peut-être. Mais qu'on n'oublie pas qu'elle entraine après elle les plus graves conséquences. Car c'est la fatalité non seulement de l'action mauvaise, mais encore de la perversion de la vérité qu'en se développant elle produise toujours de pires fruits. Si ces jugements étaient vrais, comme ils sont réellement faux, la Cri-

tique de la Raison pure serait justifiée, et la base si vantée de la moderne science allemande aurait du moins quelques petites parties solides. Il ne faut pas s'étonner que cette fantasmagorie ait joué quelque temps un rôle dans la « science ». Luther a raison de le dire : « Nous « autres, Allemands, voilà les gens que nous « sommes ! Nous tombons en arrêt devant ce « qui est nouveau, nous le happons comme des fous ; » mais il n'aurait pas dû restreindre aux Allemands cette sage remarque. Qu'il y ait encore aujourd'hui des hommes qui s'extasient devant les jugements synthétiques à priori, cela montre combien il y a peu à attendre, au fond, de la science moderne.

Par la voie *erronée* que Kant a ouverte, nous arrivons nécessairement aux fameuses formes de la connaissance, qui doivent nous expliquer l'essentiel de la connaissance humaine. Nous aurons à nous en occuper de plus près. Tout d'abord nous devons nous représenter comment le penseur de Kœnigsberg comprend et traite la connaissance humaine.

# CHAPITRE III.

## FALSIFICATION DE LA NATURE DE LA CONNAISSANCE HUMAINE.

# CHAPITRE III

## FALSIFICATION DE LA NATURE DE LA CONNAISSANCE HUMAINE.

---

1. — Toute la Critique de la Raison pure aboutit à la falsification de la connaissance humaine : c'est ce qui va être prouvé dans le présent chapitre.

Jusques à Kant tout le monde avait cru que la connaissance humaine est, par sa nature, une appréhension de la réalité existante et indépendante de nous. Dans cette inébranlable conviction Kant prétend avoir découvert une erreur universelle, et, nouvel et plus audacieux

Copernic, il « asseoit désormais la pyramide sur la pointe ». Au lieu de faire dépendre l'esprit humain de la réalité qui lui apparait dans les phénomènes, il fait tourner l'univers phénoménal autour de l'acte cognitif, comme autour du soleil. Le monde que nous croyons connaître n'est qu'une image du monde, un produit de l'esprit immanent à l'esprit, chacun peut dire avec le bachelier Faust : « Le monde ! « il n'était pas, avant que je le créasse ! » La connaissance n'est plus un pont entre l'esprit et la réalité, c'est un *procès* interne, une construction, une nécessité toute subjective qui ne pénètre pas dans la vérité. Si Copernic a renversé la théorie traditionnelle du mouvement céleste, Kant, lui, a enseigné que ce n'est pas dans la réalité extérieure que se trouve le centre fixe, mais dans la faculté cognitive, laquelle n'a besoin que d'un choc pour faire rayonner autour d'elle avec une nécessité subjective (que nous prenions à tort jusqu'ici pour une nécessité vraie pour une appréhension de la réalité) le panorama des objets.

Le parallèle de Kant avec Copernic a mis une auréole de gloire au front du philosophe critique. Mais, si l'on peut regarder comme une grande œuvre, semblable à celle de Copernic, « d'avoir assis sur la pointe » toutes les choses et toute les conceptions jusqu'alors existantes, ceux qui établissent ce parallèle ressemblent aux nigauds qui planteraient les cerisiers par la cime pour mieux cueillir les cerises. Avant tout, il faut connaitre *la nature* de la révolution opérée par Kant.

2. — Nier que la connaissance humaine ait pour caractère propre d'être une appréhension des objets et la représenter comme une activité purement subjective et productrice de son objet, tel est le fonds du Kantisme. Aussi devons-nous prier nos lecteurs de nous suivre dans l'examen approfondi de ce point.

Nous nous reconnaitrons plus facilement si nous nous rappelons la distinction que la philosophie traditionnelle établissait entre la connaissance divine et la connaissance humaine. Pour Dieu comme pour l'homme la chose exté-

rieure forme le *terminus*, c'est-à-dire le but, auquel tend l'activité cognitive et qui est atteint par elle. Or Dieu a donné aux choses leur existence et leur cognoscibilité. Il est leur créateur, c'est lui qui les a appelés à l'être, et, pour nous représenter par la pensée ce fait de la création, nous disons que Dieu a d'abord eu une idée, d'après laquelle il a créé. C'est pourquoi la connaissance divine n'est sous aucun rapport soumise à l'influence réelle des choses : ce ne sont pas les choses qui procurent au Créateur la connaissance, puisque celui-ci possède en lui-même tout ce par quoi les choses sont connaissables.

Il en est autrement pour l'homme. Il n'est pas le principe des choses ; il ne porte pas en lui les idées d'après lesquelles elles ont été faites. Aussi est-il, dans la connaissance, réellement dependant des choses; elles doivent agir sur lui afin de déterminer la connaissance. Pour Dieu, la vérité consiste dans l'accord des choses avec sa connaissance ; pour l'homme, dans l'accord de sa connaissance avec les choses. Ceci posé, considérons l'*analogie* qui

existe entre la connaissance divine et la connaissance humaine. Elle consiste en ce que l'homme, avant l'apparition de ce rapport de *sujet connaissant* à *objet connu* exerce néanmoins une activité productrice. De même, en effet que, Dieu a fait être les choses extérieures qu'il connait, de même l'homme fait être, — non les objets extérieurs qu'il connait, — mais une certaine intériorisation de l'objet, c'est à dire une image intérieure, un phénomène intérieur, par lequel il connait l'objet extérieur. Car la connaissance humaine n'est pas un effet des choses, c'est la réalisation d'un état intérieur, grâce à laquelle le sujet connaissant se met d'accord avec la chose. « Aux causes qui agissent sur nous », remarque fort bien Lotze, en qui l'on croirait plutôt entendre un scolastique, « correspondent dans notre intérieur des images déterminées, que nous produisons ; aux variations de ces causes, un changement dans nos états intérieurs. » (1) Si parfois, en philosophie, on

(1) Microcosme, III, 232.

désigne le produit de cette activité par le nom d'*objet interne*, ce n'est pas qu'on veuille dire que le sujet connaissant se peigne en quelque sorte sur la paroi de sa pensée une image, *vers laquelle* se dirige sa connaissance ( car, en réalité, la connaissance est immédiatement dirigée vers les *objets extérieurs* ) ; on veut seulement dire que, grâce à l'activité de l'être connaissant, est produit un état intérieur, qui procure la connaissance de l'*objet extérieur*, — une conception qui n'est pas directement connue en soi, mais qui nous aide à connaître la chose (1).

(1) Lotze, comme en général les Kantiens d'esprit réaliste, n'admet pas que « l'objet intérieur » nous aide à connaître *les choses*. « La représentation, dit-il, n'est pas l'*image de la cause* « dont elle est le produit, et même les relations que nous croyons connaître entre ces éléments qui demeurent inconnus, « ne sont pas les rapports mêmes qui existent en soi entre ces « éléments, ce ne sont que des formes de notre conception. » (Microc., III, 232). Il soutient qu'il est de la nature de toute connaissance de ne voir jamais ces choses telles qu'elles sont en soi, quand personne ne les voit, — mais seulement de les voir avec l'*apparence* qu'elles ont quand on les voit ». Si ingénieuse que cette remarque semble à première vue, elle ne tient pas debout, car : 1° une « apparence » déterminée implique une certaine

De même donc que l'homme se voit ainsi essentiellement dépendant de Dieu, en ce que *ce qu'il* connait (l'objet extérieur), existe avant lui et que lui-même il est subordonné à son objet, de même il se montre ainsi *semblable* à Dieu, en ce qu'il produit l'élément *intérieur, grâce auquel* il connait.

3. — Telle est la vérité contre laquelle ce grand critique a élevé son œuvre de falsification. Il a fait violence à la vérité sous deux points de vue : 1° en niant la coopération propre de l'objet externe à la production finale de la connaissance humaine ; 2° en soutenant que

existence des choses en soi ; donc en voyant les choses telles qu'elles nous apparaissent, nous voyons aussi les choses telles qu'elles sont en soi, quand personne ne les voit : lorsque nous voyons la lune au ciel, nous ne voyons pas l'*apparence* de la lune, mais la *lune*, avec la forme qu'elle a ; 2° il est inexact qu'il soit dans la nature de toute connaissance d'être purement relative ; notre entendement a une connaissance *absolue*, c'est-à-dire saisit l'objet, non pas il est vrai, d'une manière absolument parfaite, mais néanmoins tel qu'il est en soi, parce que notre entendement saisit l'être même. Sans doute dans toute connaissance humaine, il y a à côté de l'influence de l'objet, une action produite par le sujet, mais c'est cette action même qui nous fait connaître *ce qui est*.

notre travail mental ne nous donne aucune connaissance d'une réalité suprasensible, ni même d'une réalité sensible.

*Quant au premier point,* — Kant nie résolument la dépendance réelle de l'esprit vis-à-vis de l'objet externe. Quand, par exemple, je vois hors de moi un arbre, l'arbre qui se trouve hors de moi, est, d'après l'opinion commune, l'objet immédiat de ma vision. Or l'arbre n'est pas seulement l'objet, il est encore la cause, ou du moins la cause concomitante de ma connaissance. Si l'attention est la cause de ma vision, la représentation qui se produit alors, est à la fois *ma* représentation et la représentation de l'arbre,en tant qu'elle résulte du concours de mon action et de celle de l'arbre. — D'après Kant, il n'en est pas ainsi. Pour lui, l'esprit est l'absolu, qui porte en soi tout ce dont il a besoin pour pleinement connaître. Ainsi, même abstraction faite de tout objet externe, l'homme est capable de « concevoir », et c'est là pour lui la grande affaire. « Si j'élimine, dit Kant, toute *conception*

« d'une connaissance empirique, il ne reste plus « de connaissance d'objet, car, par l'intuition « pure rien n'est *conçu*, et, si cet état de la « sensibilité est en moi, il ne s'ensuit aucune « relation entre cet état et un objet quelcon- « que ». Schopenhauer a soutenu, avec plus de raison qu'il ne le croyait lui-même, que cette proposition renferme en germe toutes les erreurs de Kant. En effet, Kant se fait ici de la connaissance humaine l'idée que nous avons donnée plus haut de la connaissance divine ; c'est pour lui une connasisance indépendante : il confère ainsi à l'homme un attribut de la divinité et détruit toute subordination à Dieu. C'est dans la *conception* qu'il met le centre de gravité ; l'expérience fournit seulement une condition *sine qua non*. Pour employer une comparaison, Kant se figure l'esprit humain comme une lanterne magique, à travers les facettes de laquelle la vérité et la réalité des choses se répandent en rayons sur le monde extérieur. Pour lui, la nécessité et l'universalité de nos connaissances dérivent de cette

source de lumière *sine fundamento in re* ; l'expérience est comme la main qui introduit subrepticement les choses dans le monde non de l'intelligibilité, mais de la vérité et de la réalité.

Et qu'est-ce qui autorise Kant à se faire une telle idée ? Voici à peu près son argumentation ; l'élément nécessitant dans nos connaissances, l'élément qui leur donne leur autorité et leur généralité, provient *ou* de l'expérience, *ou* de notre entendement. Or il ne peut venir de l'expérience, qui ne fournit que des cas isolés, lesquels pourraient être autres qu'ils ne sont réellement. *Donc* il vient de notre entendement : *quod erat demonstrandum*... L'expérience ne pouvant rien donner de général et de nécessaire, Kant en conclut que les concepts, grâce auxquels nous concevons le général, ne viennent pas de l'expérience, mais sont formés à priori. Afin d'exprimer cet apriorisme des concepts, il suppose que notre intelligence possède des concepts supérieurs à titre de prototypes, de lois originelles

de son activité. Alors que, selon l'opinion commune, l'acte cognitif reçoit sa détermination, ou forme, de l'objet, — d'après Kant, le principe déterminant, en vertu duquel, à l'apparition d'une chose, nous avons une représentation déterminée, réside dans les formes à priori de l'intelligence. Les concepts sont pour lui une sorte de moule, dans lesquels l'esprit connaissant reçoit, telle qu'un métal en fusion, la matière fournie par les sens.

Seulement c'est dommage que toute cette magnifique construction repose sur un sophisme palpable. Oui, l'expérience sensible représente en soi et pour soi les individus ; quand je vois un triangle déterminé, je connais que ce triangle a trois angles. Quand je connais en fait que *tout* triangle, absolument parlant, *doit* avoir trois angles, il est incontestable que cette connaissance n'est pas celle de *l'organe* sensible : car d'où la pure expérience sensible pourrait-elle savoir quelque chose de cette proposition universelle et né-

cessaire ? Mais que s'ensuit-il ? Précisément que le *connaître* humain est plus qu'un connaître purement *sensible*. Notre connaissance ne fait que commencer par l'expérience : en même temps que le sens voit *ce* triangle, l'entendement a l'intuition de *l'essence* du triangle, et voit que *tout* triangle doit avoir trois angles. Et pour tenir vraie cette nécessité universelle, il faut que nous soyons déterminés par cette appréhension, que le rapport entre le sujet et l'attribut exprimé par cette proposition subsiste en réalité indépendamment de notre esprit. C'est ce que nous atteste avec la force de l'évidence notre connaissance immédiate, et rien n'est plus comique que de voir des philosophes chercher à éclairer ou plutôt à obscurcir le soleil de la réalité avec leur bout de chandelle. Pourquoi est-il impossible de douter du principe de contradiction ou du principe de raison suffisante sinon parce que nous voyons clairement que, même indépendamment de notre esprit, il y a contradiction entre l'être et le néant ? et que tout

événement doit avoir une cause? Pourquoi nous voyons-nous contraints de juger que le tout *doit toujours* être plus grand que la partie, que des quantités égales ajoutées à des quantités égales *doivent toujours* donner des sommes égales, sinon parce que nous voyons clairement que, même abstraction faite de notre pensée, de notre personne, il en est réellement ainsi? Notre conception est donc une appréhension de la réalité suprasensible (métaphysique.)

Sans doute nos concepts peuvent être dits à priori, en tant qu'ils ne sont pas extraits par distillation des images sensibles des choses individuelles. Est-ce une raison pour en faire des matériaux subjectifs et comme les lunettes de notre ciel mental, qui donnent à l'objet la couleur de la vérité et de la réalité? Il y a bien encore une *troisième* hypothèse possible: celle qui correspond au sens commun; accorder à l'homme une intelligence qui, s'élevant au dessus du contingent et du singulier, donnés par la perception sensible, est capable

de connaître la réalité objective dans sa nécessité et son universalité. C'est là la raison, qui saisit dans les choses ce que le sens n'atteint point, — l'essence. En présence d'un triangle ( que le lecteur nous pardonne notre prolixité ) je vois, grâce à cette faculté, qu'il est de l'essence du triangle d'avoir toujours trois côtés, et cela, de façon que cette vérité subsiste, même si le triangle contingent que je vois, n'existe pas, et si moi-même je n'existe pas. Voilà ce que je vois, c'est ainsi que je juge, nécessité par l'*être* et par la loi de la pensée, attendu que la pensée est faite pour être d'accord avec l'être. Donc notre pensée, même abstraction faite de la réalité sensible, à propos de laquelle le fait se produit, tient la vérité objective. L'expérience n'a que le caractère d'une condition indispensable, requise pour amener la raison à une exacte compréhension des concept.

4. — *En second lieu*, Kant ( et c'est la conséquence de cette falsification ) nie que nous puissions rien connaître en général qui existe

en dehors de l'acte cognitif. A l'en croire, notre connaître se règle sur un objet *intérieur*, sur le phénomène produit par notre activité, exactement comme le connaître de Dieu se règle sur les choses qu'il a *lui-même* produites. Ce sont ces phénomènes que Kant appelle parfois réalités objectives (1). Et il ne manque pas d'hommes qui se sont laissé tromper par la confusion de cette terminologie, et qui pensent que Kant n'a pas contesté que nous puissions connaître la réalité externe. Mais il suffit de considérer l'ensemble du système. Comment pourrions-nous atteindre les objets réels avec l'appareil mental construit par Kant ? Serait-ce à l'aide de la *raison* ? Mais la raison de Kant n'est qu'une puissance productive d'idées, auxquelles rien absolument ne correspond dans

(1) Kant appelle « réalités objectives » ce qui apparaît réellement tel à *tous* les hommes. Si par exemple, tous les hommes avaient naturellement la jaunisse, l'apparence *jaune* serait réellement objective pour tous les arbres et toutes les plantes. Au contraire, il appelle subjectif ce qui apparaît comme tel à l'individu en vertu d'accidents subjectifs. Il me « semble » que cette chambre est chaude, tandis qu'à un autre homme sortant d'une pièce chaude, elle « paraît » froide.

a réalité. A l'aide de l'*entendement* ? Mais il n'a que des concepts, des catégories, c'est à dire, au sens de Kant, de pures fonctions mentales sans objet : c'est une meule qui moud à vide. Sera-ce à l'aide de la *sensibilité* empirique avec les impressions ? Mais la preuve que cette sensibilité est affectée par l'action d'objets externes et non plus seulement par une activité toute subjective, cette preuve ne pourrait être fournie que grâce aux *catégories* et aux *concepts*, en particulier la catégorie de *cause*. Les concepts n'ont de valeur que pour la pensée ; il procèdent bien de l'impression, mais ils ne la dépassent pas : ils me maintiennent sur le terrain logique, ils ne me conduisent pas dans le monde idéal, ils ne comportent aucune application à une *chose en soi*, donc aussi à aucun organe sensible, qui est déjà lui-même une chose en soi. Peut-être la *sensibilité transcendentale* avec les intuitions pures du temps et de l'espace m'élèvera-t-elle dans le monde réel ? Mais ces intuitions mêmes sont de pures formes *subjectives*, et, pour conclure à

quelque chose de réel, je devrais leur appliquer une catégorie avec laquelle, selon la remarque déjà faite, je ne puis atteindre absolument rien de réel.

Donc, pas de doute possible sur cette conception propre à Kant. Il dit lui-même en cent endroits que l'homme « n'a l'intuition que de ce que la raison connaît selon son dessein propre » (1).

La conviction de l'humanité tout entière se trouve ici diamétralement opposée à la thèse de Kant, et cette conviction a de tout temps gardé toute sa valeur aux yeux de la saine philosophie. « C'est par la simple compré-« hension des concepts, dit Kleutgen, que nous « sommes en possession d'une vérité objective. « Par les phénomènes nous connaissons l'être, « et, grâce à cet être, comme à l'aide de ses ma-« nifestations, nous connaissons l'être qui ne « se manifeste point. Les lois de la pensée « sont aussi les lois de l'existence. Ne fussions-

(1) Crit. de la Raison pure, III, 668.

« nous pas certains, par la réflexion, de l'existence des choses, nous serions encore certains, « grâce à la réflexion, non seulement que les « choses qui sont telles et telles peuvent être, « tandis que d'autres ne peuvent être, mais encore que, si elles sont, elles ont tels rapports « les unes aux autres, et telles lois d'après lesquelles elles vivent et opèrent. Même si nous « pouvions douter qu'il y a de l'espace et des « corps, du mouvement et de la grandeur dans « la réalité, nous serions encore certains par « la seule réflexion que tout ce que les mathématiques nous enseignent des grandeurs, et « la physique du mouvement, doit exister dans « le monde des corps, s'il y en a un » (1).

Les Kantiens réalistes flétrissent cette opinion traditionnelle et générale de toutes sortes d'appréciations dédaigneuses : tel Hartmann, qui parle du « réalisme naïf », auquel il oppose son réalisme *transcendental*. « Naïf » signifie qu'on n'a pas réfléchi à la différence entre les choses

(1) Philosophie ancienne, p. 3[illegible].

qui sont en soi et les intuitions qui sont dans la conscience. Appliquée à la vie courante, l'accusation est juste ; mais elle est dérisoire, appliquée à l'ancienne philosophie ; elle ne peut être portée que par ceux qui n'en ont aucune idée.

L'exactitude de cette conception universellement répandue parmi les hommes nous est garantie par l'éclatant témoignage de notre conscience. A chacun la conscience dit non seulement qu'il *doit* penser de telle ou telle manière, mais encore *pourquoi* il le doit, c'est-à-dire en vertu de cette appréhension, qu'il en est réellement de telle ou telle manière *objectivement, et avant que l'entendement fonctionne*. Ce n'est point par une aveugle nécessité que nous jugeons : nous sommes bien conscients d'être contraints de porter ces jugements parce que nous concevons que leur vérité est indépendante de nous. Je vois qu'il en est ainsi et qu'il ne peut en être autrement.

5. — D'après Kant nous ne connaissons point de réalité *suprasensible* (métaphysique). La Critique va plus loin encore : nous ne con-

naissons pas même de réalité *sensible*. L'espace, l'étendue, le mouvement, la succession, tout cela n'est qu'apparence subjective. Combien plus « la couleur, le goût etc. n'appartiennent-« ils pas à la nature des choses, mais ne sont « que des changements d'état du sujet » (1) ! Le bon goût d'un vin n'est pas une qualité constitutive de ce vin, par conséquent d'un objet considéré comme phénomène, mais dépend de la nature propre du sens du sujet qui le goûte. Les couleurs ne sont pas des qualités constitutives des corps, dont elles accompagnent l'intuition ; ce ne sont que « des modifications du sens de la vue affectée d'une certaine façon par la lumière, ( ibid. p. 38 ). » A l'espace, Kant accorde du moins une réalité *empirique*, c'est à dire qui se trouve dans le phénomène. Mais hors du sujet connaissant tout n'est *rien* ( Ibid. ) « Les objets en soi ne nous sont point connus, et ce que nous appelons objets externes, n'est que pure représenta-

(1) Raison pure, 39

tion de notre sensibilité » (ibid., 40). Ce que nous nous figurons connaître, par exemple le vermillon, les champs verdoyants, les spectacles militaires, tout cela n'est rien hors de moi ; ce n'est quelque chose qu'en moi, parce que c'est ma *vision*, mon *audition*, mon *toucher*, mon *sentir*. Le monde n'est que ma représentation, c'est-à-dire un état subjectif de mes organes sensibles. Et voilà ce qui tout dernièrement encore était proclamé l'un des résultats les mieux établis des sciences naturelles ! Même des hommes comme François Brentano se sont exprimés sur ce point d'une manière qu'on n'aurait pas attendue de penseurs sérieux (1).

G. Preyer, professeur à Iéna, nous dépeint sous des couleurs brillantes les derniers résultats des recherches qui confirment la doctrine

(1) Il dit : « par exemple, pour les objets de l'impression sensible la preuve de leur fausseté saute aux yeux ». — « Pour les objets de l'impression dite externe nous n'avons pas le droit d'affirmer qu'ils sont véritablement tels qu'ils nous apparaissent ; on peut même démontrer qu'ils n'existent pas hors de nous (Psychol. empirique, I, 11). »

de Kent : « L'un des plus grands progrès de la « physiologie au XIXe siècle, c'est que nous « savons que toutes les qualités des corps « de l'univers sont des états de l'observateur « qui les perçoit, et par suite dépendent de « la constitution des sens. Coupez les deux « nerfs optiques, les nerfs auditifs, les nerfs « olfactifs ; pareillement, divisez les nerfs gus- « tatifs, insensibilisez les extrémités des nerfs « tactiles, il n'y aura plus de corps à pouvoir « apparaitre. Pendant le sommeil meme, les « sens étant en repos, le monde objectif dispa- « rait toute la nuit pour le dormeur ; chaque « matin, à son réveil, il ressuscite. Au moindre « changement dans les impressions sensibles « correspond un changement dans la nature. « Pour un œil insensible au vert, les bois au « printemps sont rouges au lieu d'etre verts. « Celui qui a la fièvre, trouve que l'air chaud « est froid. Il n'y pas de son, s'il n'y a pas « d'oreille pour l'entendre ; pas de chaleur « ou de froid, sans peau pour les sentir. Fon- « damentalement, tout dépend de l'impression

« sensible ; sans elle le monde sonore, peint « de mille couleurs, chaud, s'évanouit » (1).

Avouons-le : la gaieté s'empare de nous quand nous lisons le dithyrambe de Preyer, qui, d'ailleurs, n'est pas isolé dans la science moderne. Cette conquête si vantée remonte, on le sait, jusqu'à Locke. Les savants croient-ils sérieusement que le ciel étoilé cesse d'exister, si l'on fait l'ablation des nerfs optiques ? Nous en doutons fort. L'essai de Preyer, que nous venons de citer, produit un effet tout à fait réjouissant, parce qu'il donne un démenti formel au subjectivisme de Kant ainsi qu'à l'auteur même de l'article, attendu que, pour nous montrer les bornes de la perception sensible il allègue partout des conditions *extérieures* d'objets *extérieurs*. Le savant professeur doit lui-même fausser le sens des paroles pour prôner son article comme une confirmation du Kantisme. Ce n'est plus là de la science, c'est de la comédie.

(1) Deutsche Rundschau, janvier 1876, n° 101, 102.

Il n'était vraiment pas besoin des grandes conquêtes du XIX[e] siècle pour nous dire que, par les mots couleur, son etc. nous exprimons les rapports des choses avec nos organes ainsi que les états de ces derniers. Mais en dépit de toutes ces conquêtes, tout élève de seconde qui a bien suivi sa classe, sait que par les mots couleurs, son, etc. nous désignons aussi des qualités constantes du monde extérieur, lesquelles sont la cause de ces états des sens et existent dans le monde extérieur tout à fait indépendantes de nos perceptions. Si je dis : *le vermillon est rouge*, je désigne par le prédicat *rouge* non un état de mes nerfs, mais la nature propre et caractéristique de la chose, et c'est grâce à cette nature que, dans les ondes lumineuses de l'éther, cette chose me paraît rouge. Plus la science avance, mieux elle sait en quoi consiste la nature propre des choses ; elle consiste en un système de molécules, tellement disposées que les ondes de l'éther n'ont en se réfléchissant qu'une longueur d'environ 0,0007[m]. Cette nature jointe à la coloration de

l'éther est le principe, la cause de ma vision. L'objet de ma vision est la chose constituée de telle ou telle manière dans le monde extérieur. Si les dénominations relatives à l'odorat et au goût ont un caractère plus subjectif, néanmoins nul homme sensé ne doute que ce sont des *dispositions externes propres et caractéristiques de la nature des choses*, qui sont au fond de la saveur alcaline, amère, métallique, salée, ou de l'odeur de brûlé, de pourri, d'épicé. Et quand Schopenhauer s'écrie avec confiance, au sens même de Kant : « Considère ce grand, massif, « pesant arsenal : je te le dis : cette masse « dure, lourde, spacieuse, n'existe que dans la « pâte molle du cerveau : c'est là seulement « qu'elle a sa subsistance, elle ne peut se trou- « ver *en dehors d'elle*, c'est ce qu'il te faut « avant tout comprendre » (1), il ne peut amener l'homme sensé qu'à douter s'il a perdu la tête. La science même de la nature distingue de la façon la plus nette des choses

(1) Œuvres posthumes manuscrites, p. 220

externes les phénomènes subjectifs, et, ces choses, elle prétend pouvoir les connaître. « Si, « remarque Hartmann, les choses n'avaient « pas une existence indépendante de l'être « connaissant, les lois de causalité qu'enseigne « la science de la nature, ne seraient que des « rapports entre des combinaisons d'idées abs- « traites : supposition qu'il suffit d'énoncer « pour en sentir le ridicule. D'après l'idéalis- « me, la science ne nous dit pas que la cho- « se en soi de l'atome A attire la chose en « soi de l'atome B, selon la loi du carré des « distances, mais seulement que mon idée « de l'atome A attire mon idée de l'atome B, « selon ladite loi. Les savants sont des pen- « seurs trop naïfs pour admettre encore, ne « fût-ce que comme possible, une telle déri- « sion de leur science de la part d'une philo- « sophie idéaliste percée à jour : aussi ne com- « prennent-ils point ce que veulent dire ces phi- « losophes avec leurs analyses idéalistes » (1).

(1) Expos. fond. du réalisme transcendental, 93-94.

Résumons-nous brièvement. La nature de la connaissance humaine, c'est qu'*en fait* elle ne se produit pas exclusivement par notre activité subjective, mais par le concours déterminant de la réalité externe. Bien en plus, *en fait* elle se règle sur le réel qui existe hors de nous, et cette réalité est aussi bien *métaphysique* que *physique*, ainsi que l'établissent aujourd'hui les sciences de la nature. Ce sont ces trois faits que Kant dénature : on vient de le voir.

# CHAPITRE IV

## ARBITRAIRE DE KANT DANS SES CONSTRUCTIONS

## CHAPITRE IV

### ARBITRAIRE DE KANT DANS SES CONSTRUCTIONS

---

I. — Entre les qualités multiples que les disciples de Kant admirent dans leur maître, son talent d'architecte brille au premier rang. Si le grand penseur n'avait pris plaisir « qu'à « pousser à l'excès cette construction logique « en systématisant ses recherches », ainsi que lui en fait gloire Kuno Fischer, nous aurions laissé de côté cette œuvre de pédant par respect pour le goût. Mais Kant construit là même où il devrait découvrir, ou du moins observer.

Tout philosophe doit songer avant tout

qu'étant philosophe, il n'est ni poète ni architecte ; la tache de la science ne consiste pas à ajuster à son gré les faits en édifice ; mais à les prendre tels qu'ils sont et à les expliquer.

Que fait Kant ? Il s'arroge une absolue liberté ; il ne découvre pas, il crée, change, décapite les faits afin de les expliquer selon son caprice. La maison dont il devrait nous analyser la construction, il la démolit afin d'imaginer avec ses matériaux une théorie de la connaissance, qui peut bien flatter l'orgueil humain, mais qui ne correspond en rien à la réalité.

Mettons en lumière quelques-unes des bévues les plus riches en conséquences de notre philosophe architecte. Il partage violemment la connaissance humaine en *contenu sans forme* ( la matière des impressions) et en *formes sans contenu* ; puis il la subdivise en deux modes, *sentir* et *concevoir*, et enfin fait consister la connaissance même ( le jugement ) en un simple enchainement de représentations. Exa-

minons de plus près les faits que Kant maltraite de si étrange façon.

2. — C'est *d'abord un fait* que, grâce à nos sens, non seulement nous sentons, c'est-à-dire entrons intérieurement en acte par un choc indéterminé, mais encore que nous sentons quelque chose d'*objectif*, et que nous ne faisons pas que sentir nos *organes* affectés par la vibration de l'ether ou de l'air, mais encore quelque chose de situé hors de nous, et qui grâce à ces événements nous apparaît comme phénomène. Considérons, par exemple, la sensation auditive. L'ouïe renferme indubitablement un état affectif de l'oreille ; le monde si beau, si esthétique des impressions auditives, cesserait d'exister, si les masses nerveuses acoustiques cessaient d'exister ; en effet, le chant, l'accord, le bruit, le silence, impliquent essentiellement un rapport avec l'organe affecté. Et cependant quand nous entendons une belle musique, ou un discours éloquent, nous entendons aussi quelque chose qui existe hors de nous, hors de notre acte auditif, dans le monde extérieur

environnant, ou, pour être plus exact, nous entendons le son qui de la source sonore s'épanche dans les instruments sonores et dans l'organe auditif. En même temps que les recherches exactes de la science nous montrent avec netteté le mouvement vibratoire du corps qui produit le son et des particules aériennes qui le transmettent, et grâce auxquelles apparaît finalement la sensation auditive, la science nous instruit du principe et de la cause de cette sensation. De l'*objet* lui même, nulle science de la nature ne nous instruit ; nous n'en savons rien que par l'expérience immédiate. Le *quelque chose* objectif appartient si essentiellement à l'acte de connaître que, sans ce quelque chose, nul acte cognitif n'est concevable. Il y a une *capacité* de connaître sans objet, il n'y a pas d'acte de connaissance. Et l'objet, c'est, comme on l'a dit, le son.

L'obscurité qu'il faut ici dissiper, c'est qu'on ne voit pas au premier abord comment il est possible que nous saisissions l'objectif. Beaucoup de philosophes parlent ici de la néces-

sité d'expliquer l'*objectivation*. Cette manière de parler est inexacte, car *saisir des objets* et *objectiver* sont deux choses. Par objectiver on désigne la réaction ou plutôt la projection au dehors, qui a lieu dans la connaissance d'un objet externe. C'est dans l'objectivation que doivent agir les nerfs afférents aux sens externes. Celui qui de sang froid se fait dans les circonstances ordinaires *une image de pure fantaisie*, ne transporte rien dans le monde extérieur à l'aide desdits nerfs : il n'y a là aucune « objectivation ». Mais cela n'arrive qu'en rêve ou pendant l'hallucination. Pour l'objectivation pure, il est constant que ce n'est qu'un acte subjectif, tel à peu près que Kant se représente tout acte cognitif. Il y a des états anormaux de bien des sortes, où l'homme ne peut distinguer ses objectivations de ses connaissances objectives et les confond avec elles par suite d'un empêchement de sa raison malade. Mais soutenir que la connaissance d'une réalité objective n'est que l'objectivation illusoire d'un halluciné, ce serait

mériter d'être confié aux soins d'un médecin aliéniste.

Attachons-nous donc fermement à cette conclusion que la connaissance à expliquer telle qu'elle apparaît effectivement, est une *connaissance d'objets.*

Que fait Kant? Il coupe le nœud gordien, il nie ce qu'il ne peut éclaircir. Il fait du contenu réellement objectif de toute connaissance une matière informe, qu'il considère en elle-même, ou plutôt qu'il voile du nom mystérieux de choses en soi, et à cette matière informe il oppose l'acte cognitif sans contenu.

« On ne peut désapprouver, dit Kleutgen (1), « ceux qui recherchent de quelle manière « l'esprit pensant devient certain de la réalité « et de la nature du monde sensible, et quels « principes assurés il possède d'une connais- « sance supérieure ; mais, si l'on croyait « ne pouvoir résoudre ces questions d'une « manière satisfaisante, ce ne serait pas un

(1) Philos. ancienne, n 358.

« motif pour renoncer à la connaissance de « la vérité par la raison. Il faudrait se con- « tenter de montrer qu'il y a une lacune dans « la théorie de la connaissance, mais non se « comporter philosophiquement comme si « cette certitude que l'on ne croirait pouvoir « démontrer, n'existait pas réellement. On ne « peut demander sérieusement si nous som- « mes sûrs de l'existence des choses hors de « nous (et, par suite, des choses transcen- « dantes), et autoriser à tenir pour vrai ce « que nous en pensons nécessairement ; on « peut seulement demander si nous pouvons « montrer d'*où* nous vient cette certitude. Si « nous échouons, ce ne sera pas un motif pour « mettre en doute le fait de cette certitude, ni « pour chercher une philosophie qui puisse « s'en passer, mais plutôt un motif d'avouer « que notre savoir est fragmentaire, et qu'il « vaut mieux encourir le reproche de dog- « matisme que de se briser sur les écueils « du scepticisme, ou ces inventions qui « ont jeté la philosophie moderne dans la

« confusion. Si donc l'école critique s'est vue « amenée par force à des questions et à des « doutes, dont l'heureuse solution devait « être la base scientifique de la connaissance « philosophique, non seulement elle n'en a pas « mieux accompli sa tâche au profit de la « science, mais encore elle l'a bien mal com- « prise, et en cela elle est restée au-dessous « même du nominalisme scolastique ».

3. — *En second lieu, c'est un fait* qu'il n'y a pas plus de *matière sans forme* du phénomène, que de connaissance sans *contenu*. En fait, dans la connaissance, la matière continue d'apparaître dans de certains rapports de coordination, et n'a pas besoin de recevoir ces rapports de formes, qui seraient déjà à priori dans notre esprit. Quiconque a réfléchi, nous accordera que l'expérience sensible aperçoit certaines déterminations ( ou formes, si l'on veut ), et parmi elles la *temporalité* et la *spatialité*, comme inhérentes aux objets sensibles et, par rapport à eux, fondamentales, en sorte que l'expérience ne peut se soustraire à la

nécessité physique d'appliquer au monde extérieur les rapports de temps et d'espace aussi bien que la couleur et les qualités propres qui produisent le goût, l'odeur, etc. Nous pouvons donc dans la représentation sensible distinguer deux choses, d'une part, la capacité d'appréhender les rapports de temps, d'espaces et autres, dans le monde des corps ; — d'autre part, ce monde lui-même, en tant qu'il est saisi par nous dans ces rapports.

Or, que fait de ces matériaux l'artiste de Kœnigsberg ? Dans l'intuition sensible, il sépare l'impression sensible, laquelle vient de l'objet, de la forme pure du phénomène, c'est à dire du temps et de l'espace. Cette dernière n'est pas quelque chose d'objectif, mais la part contributive de la sensibilité ; elle est déjà à priori dans l'esprit, c'est une sorte de lunette intérieure. « Dans le phénomène, dit « Kant (1), j'appelle ce qui correspond à l'im-

(1) Crit. de la R. pure, p. 32.

« pression, *matière* de l'impression, et ce qui
« fait que la variété des phénomènes s'or-
« donne selon certains rapports et est objet
« d'intuition, je le nomme *forme* des phéno-
« mènes. Comme ce par quoi seul les impres-
« sions peuvent s'ordonner et revêtir une
« certaine forme, ne peut en revanche être
« l'expérience, il s'ensuit que la matière de
« tout phénomène ne peut être donnée qu'à
« posteriori ; mais sa forme doit exister déjà à
« priori dans l'esprit ».

Ainsi toute représentation sensible doit se composer de deux ingrédients, de façon que la matière informe est donnée à l'âme du dehors et que l'âme, à l'aide de ses formes immatérielles, jette la matière dans le moule du temps et de l'espace. L'événement inconnu qui m'ébranle, voilà la matière ; la vue que je prends des objets avec leurs changements dans le temps, avec telle ou telle grandeur, figure, distance, relation spatiale, voilà toute ma part contributive, que j'y ajoute en vertu de la nécessité de mon organisation.

Ainsi, sans aucune démonstration et même par une contradiction flagrante avec la réalité, Kant suppose que notre intuition est formée de deux éléments séparés, d'abord la masse des *impressions sans forme,* c'est-à-dire les états de conscience suscités par quelque chose d'inconnu, — puis les *formes* du temps et de l'espace, selon lesquelles s'ordonnent les impressions. Ces formes sont comme des prototypes enfouis en un coin de l'esprit, en attendant que l'impression, c'est-à-dire l'état de conscience provoqué, s'y coule ainsi qu'une masse informe. Et cette séparation, — appuyons sur ce point, — n'est pas seulement une manière abstraite de considérer les choses, c'est une séparation réelle !

4. — *En troisième lieu, c'est un fait* que, bien que la sensibilité et l'entendement soient deux facultés entièrement distinctes et que l'entendement dépasse de beaucoup la sensibilité, cependant ces deux facultés *distinctes* ne manifestent pas dans l'homme une activité *séparée*, et l'entendement tire ses concepts de la

perception sensible. Dans la perception sensible de l'animal irraisonnable il n'y a que l'impression sensible. Quand les démons se précipitèrent dans les corps des porcs des Géraséniens, chaque sujet présentait l'exemple du dualisme de l'activité mentale du démon et de la perception sensible de l'animal. Dans l'homme, au contraire, la connaissance intellectuelle est impliquée *dans* la connaissance sensible, L'homme ne peut rien saisir parfaitement avec sa sensibilité sans que l'entendement soit présent ; d'autre part, il n'y a point chez l'homme d'acte intellectuel qui n'ait son support et comme son étoffe dans l'activité des sens (1).

(1) Dans l'école de Wolf, on s'exprimait parfois comme si la sensibilité et l'entendement ne différaient que par le degré de clarté : sensibilité signifiait connaissance *confuse* ; entendement, connaissance *claire*. Contre cette distinction erronée Kant s'élève avec raison déjà dans sa *Diss. inauguralis de mundi sensib. et intellig. forma et principiis*, sect. 2, p. 7. C'est là qu'il fit une découverte importante, le « premier germe de la philosophie critique », et l'origine Dieu sait de quel chef-d'œuvre, selon K. Fischer. Voilà qui nous révèle une fois de plus la fabuleuse ignorance de nos penseurs modernes en matière de philosophie scolastique, chaque fois qu'ils célèbrent comme nouvelle une vue réellement sérieuse.

Kant *sépare violemment les unes des autres*, les conceptions de l'entendement et les intuitions de la sensibilité, exactement comme s'il se préoccupait d'isoler hermétiquement l'activité mentale de tout contact avec la réalité. Il nous apprend que la connaissance humaine a deux racines, la *sensibilité* et l'*entendement ;* la première nous *donne* les objets, la seconde les *conçoit*. Toute connaissance qui se rapporte à des objets, nous est fournie par la sensibilité à l'aide de l'*intuition ;* toute connaissance qui se produit grâce aux *concepts*, est l'affaire de l'entendement : il est la faculté de concevoir ou de juger. Intuitions et concepts forment donc les éléments de toute notre connaissance. L'intuition est sensible, c'est à dire renferme le mode dont nous sommes affectés par les objets. Les concepts sans contenu sont vides, les intuitions sans concepts sont aveugles. Il est donc aussi nécessaire de sensibiliser les concepts (c'est à dire, de leur adjoindre l'objet dans l'intuition) que d'intellectualiser les intuitions (c'est à dire de les soumettre à des

concepts ). C'est seulement par l'union de l'entendement et des sens que la connaissance peut se produire.

Maintenant comment *l'union* de faits distincts et hétérogènes produit-elle un *seul et même* acte de connaissance ? Il faut recourir à une nouvelle fiction, le « schème ». Une troisième faculté mentale, *l'imagination productrice*, à la fois sensible et intellectuelle, joue le rôle d'intermédiaire, en tirant de soi l'intuition du temps, comme un *schème* ( un dessin ), sur lequel les concepts de l'entendement trouvent leur première et universelle application. Comme faculté d'intuition, l'imagination productrice se rapporte à la sensibilité ; comme faculté de produire spontanément des représentations, elle est parente de l'entendement et rend la sensibilité apte à être comprise et déterminée par le concept. Le *temps*, forme à priori du

(1) On ne peut dire exactement ce que Kant voulait désigner par *entendement*. C'est comme la marmite où les sorcières jetaient au hasard leurs ingrédiens. Cf. Schopenhauer. (Le monde en tant que volonté et représentation, I, p. 522 et 512).

sens interne, ramène à l'unité toutes les représentations sensibles ; inclus dans toutes représentation empirique, il fait participer l'entendement à la pluralité du sensible. C'est ainsi qu'il peut jouer le rôle d'intermédiaire. C'est par l'application des concepts ou catégories au temps que naissent les propositions universelles, qui expriment les lois de toute union des intuitions, à l'aide des concepts et sont, par suite, les conditions à priori de toute expérience. D'où il suit que, si c'est notre activité propre qui joue le rôle le plus important, c'est elle aussi qui joue le rôle décisif. Qu'on ne demande pas comment tout cela est possible. Kant fait de son schématisme un mystère, « un art caché dans les profondeurs « de l'ame humaine, dont nous avons peine « à dérober à la nature les procédés, qui res- « tent voilés à nos regards...

Si nous insistons pour demander comment les caprices de l'Architecte de Kœnigsberg cadrent avec la réalité à expliquer, nous apprenons que le mot *preuve* ne sert souvent

dans le langage qu'à dissimuler l'absence totale de toute preuve. Il doit en être ainsi, puisque Kant croit qu'il en peut être ainsi : c'est tout et cela doit nous suffire.

5. — *En quatrième lieu enfin, c'est un fait* que connaître ou juger n'est pas, comme Kant le suppose à la légère, unir simplement deux représentations. Si je dis : Bismarck est homme, — ou : l'arbre que voici est substance, le petit mot *est* a d'abord et extérieurement sans doute le sens de copule ; il est le signe de mon activité mentale, de l'acte de mon entendement, par lequel je subordonne le sujet *Bismarck* au concept universel *homme*. Il y a sans doute ici union de deux représentations: s'ensuit-il que j'aie pleinement expliqué l'essence de cette connaissance? Seule, la légèreté la plus superficielle le pourrait prétendre. L'union que j'opère entre le sujet et le prédicat, n'a le caractère d'une connaissance véritable qu'autant qu'elle se fonde sur la coexistence réelle de l'individu Bismarck et de la nature humaine ; et qu'elle exprime cette co-

existence. Cette relation avec le transcendant est pour la connaissance, absolument essentielle. Pour que la proposition : *Bismarck est homme*, soit une connaissance, il faut que le petit mot *est* ne garde pas exclusivement le caractère de copule dans la phrase ; la proposition ne doit pas en dernière analyse signifier : j'ai joint *Bismarck* et *homme* dans mon esprit. La copule doit se rapporter à l'humanité de Bismarck existant en dehors de l'acte par lequel j'unis les deux termes, et la proposition doit énoncer que, même abstraction faite de mon acte cognitif, la nature humaine se trouve réellement en Bismarck. Un aussi grand penseur que Kant aurait-il pu méconnaître une chose si simple et si universellement admise ? Il en est pourtant ainsi : la connaissance ou le jugement n'est pour lui qu'une union de termes, un acte purement subjectif.

C'est de l'acte subjectif du jugement qu'il fait le principe de tous les concepts. Il considère les catégories non comme des modes de l'existence, mais comme des modes du juge-

ment ; il les dérive des diverses formes du jugement. C'est là pour Kant le fort de la révolution. Parmi ses admirateurs, beaucoup sont plus sobres d'approbation. Ainsi Lange a dit : « Que Kant ait créé une métaphysique en « s'imaginant pouvoir dériver sûrement tous « les éléments à priori de notre pensée d'un « seul principe, voilà le côté faible de sa « philosophie spéculative. La dérivation *d'un « seul principe*, procédé en général très péril- « leux, ne consistait au fond qu'en ce que « cinq lignes perpendiculaires et quatre li- « gnes transversales furent tracées, et les es- « paces obtenus à l'aide de ces lignes, rem- « plis » (1). En est-il réellement ainsi, c'est ce dont s'inquiète peu le grand penseur : la réalité doit s'incliner devant lui. C'est en vain, nous le répétons, que dans toute la critique de la Raison pure on cherche une preuve de ce prétendu état de choses. Αὐτὸς ἔφα, le maître l'a dit : qui ne le croit pas, fait partie, selon le mot de Kant, du *pecus*.

(1) Hist. du matérial., II, 51.

Et où cette puissance constructive de l'imagination a-t-elle amené Kant? Schopenhauer porte sur son maître ce jugement bien dur (1) : « Kant, dit-il, avait vaguement conscience de « la contradiction (de son système), il luttait « intérieurement contre elle ; il ne voulut « ou peut-être même ne put l'amener à une « pleine lumière, il la dissimula à ses yeux « et à ceux d'autrui et recourut pour cela à « toutes sortes d'artifices. C'est peut-être aus- « si par là qu'on peut s'expliquer qu'il ait fait « de la faculté de connaître une machine « si singulièrement compliquée, avec tant de « roues comme les douze catégories, la syn- « thèse transcendantale de l'imagination pro- « ductive, du sens interne et de l'unité trans- « cendantale de l'aperception, comme le « schématisme de l'entendement pur, etc. En « dépit de tous ces appareils, il n'a pas même « essayé d'expliquer l'intuition du monde « extérieur, ce qui est pourtant le point capi- « tal de la connaissance ; cette nécessité, qui

(1) Le monde, etc., t. 523.

« pèse sur lui, il l'exprime toujours misérable-
« ment par les mêmes mots qui n'ont pas de
« sens et sont tous figurés : l'*intuition empi-*
« *rique nous est* donnée ».

Nous avons vu comment Kant dans toute son œuvre falsifie entièrement l'idée vraie de la connaissance humaine. Nous avons considéré ses caprices inadmissibles d'architecte, sa manière de détruire et de construire, selon les circonstances. Attachons-nous maintenant à l'examen approfondi des *formes de la connaissance.*

Parmi elles, les unes sont des *formes intuitives*, les autres, des *formes conceptives*. Les formes intuitives sont *le temps* et *l'espace* : c'est grace à elles que naissent les *phénomènes*, car nous tirons de nous et produisons avec leur aide des figures dans l'espace et des séries dans le temps, — le monde extérieur à notre acte cognitif ne pouvant exister ni dans l'espace ni dans le temps. C'est surtout cette curieuse production des phénomènes que Kant considère dans son « Esthétique transcendantale » qui captive notre attention.

# CHAPITRE V

## FABRICATION DES PHÉNOMÈNES

# CHAPITRE V

## FABRICATION DES PHÉNOMÈNES.

1. — Rien dans toute la philosophie de Kant n'étonne les profanes autant que la prétendue découverte, que le temps et l'espace n'ont pas d'existence hors de nous dans les choses, et qu'il y a dans notre intelligence deux formes, dont l'opération fait que les choses nous *apparaissent* comme dans l'espace et dans le temps, quoique, en soi, elles n'y soient pas réellement. De même qu'un homme atteint de la jaunisse ne peut dire; les choses que je vois, sont en soi et pour soi jaunes, — mais seulement: les choses dans ma

représentation sont jaunes : de même, selon Kant, nous ne pouvons dire : les choses en soi et pour soi sont dans l'espace, sont étendues, sont dans le temps, — mais seulement : notre intelligence opère de telle manière que les choses nous apparaissent comme dans l'espace et dans le temps, quoiqu'elles n'y soient pas réellement. Hors de notre esprit il n'y a, selon Kant, ni espace ni temps.

Dans les milieux scientifiques les plus raffinés c'est surtout à cette découverte que la philosophie de Kant a dû d'être portée jusqu'aux nues. C'est, selon les paroles de Schopenhauer (1), « une œuvre si particulièrement « méritoire, qu'elle suffirait seule à immorta- « liser le nom de Kant ; les preuves qui l'ap- « puient ont une telle force démonstrative, « que je mets les propositions qui l'expriment, « au nombre des vérités les plus incontesta- « bles ». Avec bien d'autres, Lange voit dans l'invention des deux formes à priori de l'intuition, le temps et l'espace, la découverte la plus

(1) Le monde, etc., I, 518

brillante de Kant : « Entre toutes les études « philosophiques, dit-il, j'en saurais à peine « nommer une autre qui ait conduit à une « trouvaille aussi surprenante, entièrement « neuve, jusqu'alors non pressentie, grâce à « une recherche si sûre, précise et en tous « points inébranlable » (1).

2. — Le sacrifice de l'intelligence, qui amenait le gros des penseurs allemands à dire *amen* à la définition *ex cathedra* de Kant, apparait dans toute sa grandeur, si l'on songe à l'évidence de la réalité que Kant nous demande de nier.

Aucun fait d'expérience n'est mieux constaté que l'existence de l'espace et du temps hors de l'esprit connaissant. Dans les deux chapitres suivants nous aurons à mettre ce fait dans tout son jour. Ce n'est pas nous qui transportons la spatialité et l'étendue dans les choses, nous les trouvons avant nous et nous les représentons. De même pour le temps. Nous sommes ainsi *capables* de connaître le

(1) Histoire de la philos. mod., III, 314.

temps et l'espace, nous avons cette *faculté*. On n'a jamais douté que cette faculté ne s'exerçât dans le temps et dans l'espace, qu'elle pût s'assimiler aux rapports objectifs de temps et d'espace. Or le penseur de Kœnigsberg prétend avoir découvert que c'est nous qui, grâce aux deux formes intuitives, mettons le temps et l'espace dans les choses. Il appelle *esthétique transcendantale* la partie de son système, où il expose cette doctrine. L'esthétique transcendantale est pour Kant la science du temps et de l'espace, en tant que formes à priori, préexistant dans notre sensibilité, comme deux modèles pareillement repliés, et qui se déplient au choc de l'impression.

Nous ne prétendons pas que cette éclatante découverte du nouveau Copernic ne soit due qu'au hasard, c'est plutôt un fruit direct de tout le Kantisme. « Avec la théorie idéaliste dans « son sens strict, dit Kuno Fischer (1), subsiste « te ou tombe l'esthétique transcendantale, « ainsi que la Critique même. Quiconque a

(1) Hist. de la philos. moderne, III, 478.

« bien compris la doctrine de Kant sur le temps « et l'espace, ne peut douter que cette doctri- « ne ne soit le fondement de l'idéalisme sous « sa forme la plus rigoureuse, que Kant ne « pouvait avoir un autre système sous peine « de se contredire lui-même ».

Et en fait il en est ainsi : Dans le système de Kant, qui sacrifie l'union de l'intuition et de la chose en soi, il s'agit de montrer comment, par cette union même, le *phénomène* arrive à se produire. Il consiste en ce que l'impression devient objet d'intuition, c'est-à-dire que l'impression donne le contenu sensible, sans forme, je veux dire sans le temps et l'espace : ce contenu devient alors objet d'intuition. Gardez-vous de prendre le mot *intuition* au sens ordinaire. C'est un sens tout différent que Kant lui donne. « L'impression devient objet d'intuition », cela signifie qu'une forme déterminée de représentation, issue des lois subjectives de la connaissance, lui est *ajoutée* du dehors. L'intuition est la représentation dans le temps et dans l'espace. L'union

de l'impression (sensation) et de l'intuition forme le *phénomène*. Le phénomène est l'impression devenue objet d'intuition, c'est à dire située dans le temps et dans l'espace.

3. — D'ailleurs, beaucoup de philosophes fort bien disposés pour Kant répugnent à cette thèse étrange, et ont essayé de l'atténuer en disant que Kant reconnait aux choses hors de nous des formes fondamentales, correspondant aux formes de l'intuition et pouvant s'appeler temps et espace (1). Là dessus on peut s'en référer à des passages isolés où Kant

(1) Nous voulons parler de la discussion entre Trendelenburg et K. Fischer. D'après Trendelenburg, Kant n'a pas démontré que l'à priori, auquel il n'accorde qu'une *origine* toute subjective, ait pareillement une *valeur* toute subjective, de manière à ne pouvoir être appliqué aux choses extérieures. Trendelenburg pense que Kant a seulement voulu nier que le temps et l'espace soient *exclusivement* objectifs, qu'il n'a pas voulu démontrer qu'ils sont *exclusivement* subjectifs ; or, entre « exclusivement subjectifs » et « exclusivement objectifs » il y a un troisième cas possible : c'est que le temps et l'espace soient « à la fois » subjectifs et objectifs », et Kant, en négligeant ce troisième cas, a laissé une lacune dans son argumentation. Fischer, dans sa réponse, montre sans réplique possible, que Kant a voulu prouver que les choses extérieures ne sont pas affectées par le temps et par l'espace.

dit que le temps et l'espace ont une réalité empirique. Mais par là il veut seulement dire que le temps et l'espace s'ajoutent réellement aux choses en tant que nous avons les choses comme phénomènes dans notre état de conscience subjectif. Toute autre réalité objective est expressément écartée par Kant. Entre autres passages à l'appui de notre sentiment bornons-nous à celui-ci : « Nous avons voulu « dire (1), remarque-t-il, que toutes nos in- « tuitions ne sont que des représentations « de phénomènes, que les choses dont nous « avons l'intuition, ne sont pas en soi ce « pour quoi nous les tenons, ni que leurs « rapports sont en soi tels qu'ils nous appa- « raissent, et que, si nous supprimons le su- « jet ou seulement la nature subjective du « sens, *tous les rapports des objets dans le* « *temps et dans l'espace, et même le temps et* « *l'espace, disparaîtraient,* et que comme « phénomènes, ils ne peuvent exister en soi, « mais seulement *en nous*. Que sont en soi

(1) Crit. de la Raison pure, p. 49.

« les objets, abstraction faite de la réceptivité « de notre sensibilité, voilà ce qui nous de« meure entièrement inconnu. Nous ne con« naissons que la manière dont nous les per« cevons, laquelle nous est propre, et n'appar« tient pas nécessairement à tout être, bien « qu'elle appartienne à tout homme ». Pouvait-on plus fortement exprimer le caractere tout subjectif du temps et de l'espace pour l'homme?

4. — Reste donc cette conclusion : selon Kant, le temps et l'espace sont des formes toutes subjectives. Recherchons en vertu de quels raisonnements sophistiques le genre humain devrait corriger le jugement qu'il porte avec tant de netteté et de clarté sur l'espace.

*Premier Sophisme.* — Ainsi que Kant l'explique dans les *Prolégomènes* ( I, § 6-13 ), le temps et l'espace sont les conditions des mathématiques pures. Or les jugements géométriques, en tant que s'occupant de l'étendue spatiale, ainsi que les jugements arithméti-

ques, en tant qu'impliquant la succession des nombres, ont une valeur à priori, c'est à dire universelle et nécessaire, tandis que l'expérience sensible ne se rapporte qu'à des cas isolés, et ils ne pourraient avoir cette valeur, s'ils empruntaient à l'expérience leur base, à savoir les idées de temps et d'espace : d'où il suit que ces idées doivent être présentes à l'esprit *avant* toute expérience. « Si, en effet, « dit Kant, le concept d'espace était acquis à « posteriori, issu de l'expérience externe, les « premiers principes des mathématiques ne « seraient que des perceptions. Ils auraient « ainsi toute la contingence de la perception, « et il n'y aurait plus de nécessité à ce que « d'un point à un autre il n'y eût qu'une seule « ligne droite : ce serait toujours l'expé- « rience qui nous l'apprendrait. Or ce qui « est emprunté à l'expérience n'a qu'une uni- « versalité relative, étant du à l'induction ». Même théorie sur le temps. Si le concept de temps, dit Kant, n'était pas nécessaire et à priori, il n'y aurait pas d'axiome relatif au

temps, par exemple, qu'il ne peut y avoir en même temps qu'un seul temps, et cela seulement selon une seule dimension.

En réalité il ne faut pas grand effort pour ruiner ce sophisme de Kant. Il est vrai que le temps et l'espace ne sont pas fournis par la pure expérience sensible, car l'expérience ne nous donne que ce qui est étendu et successif. Mais, étant hommes, nous avons, en dehors et au-dessus de l'expérience, la faculté d'apercevoir ce qui est au fond des phénomènes contingents isolés, partant l'être et les divers modes de l'etre, avec la plus stricte universalité et une certitude toute démonstrative. Et c'est à ces modes de l'être qu'appartiennent le temps et l'espace, ainsi que nous allons le montrer plus nettement.

*Deuxième Sophisme.* — Si les concepts de temps et d'espace ne préexistaient pas à toute expérience nous ne pourrions les acquérir. Ce n'est pas de nos perceptions que nous pouvons les tirer, car déjà nos perceptions les supposent, en tant que déjà elles nous donnent

les choses comme étant dans le temps et dans l'espace. Comment donc puis-je vouloir dériver ce que je possède originalement ? Le temps et l'espace sont *toujours* présents. « On ne peut « jamais, dit Kant, se représenter qu'il n'y ait « point d'espace, quoiqu'on puisse bien con- « cevoir qu'il ne s'y rencontre pas d'objets ». Les idées de temps et d'espace accompagnent partout notre vue intellectuelle, comme les lunettes à travers lesquelles nous voyons. On ne peut s'en défaire ; à celui qui l'essaie, il arrive le contraire de l'ombre de l'homme de Chamisso ; qu'il se tourne à droite, qu'il se tourne à gauche, l'ombre le suit toujours par derrière. Or, si je remarque que quelque chose partout et toujours est avec moi, j'en conclus que cela dépend de moi, et pour rappeler l'exemple qu'emploie Frauenstaedt afin d'éclairer la question, c'est comme un parfum particulier que je voudrais fuir, et qui se retrouve partout où je vais.

A cela nous répondons : Il est inexact que la perception sensible nous donne les choses

*comme* étant dans l'espace et dans le temps ; elle ne fait que nous les présenter dans l'espace et dans le temps. Mais nous nous élevons au-dessus de la connaissance purement sensible. De la chose, qui est présente et étendue, nous pouvons isoler le concept de présence et d'étendue, lequel est indépendant de la chose concrète individuelle. Par là même on voit que l'homme, dans sa connaissance, n'est pas attaché au sens, ainsi que l'animal, mais qu'il a de plus la faculté de saisir dans les objets ce qui demeure inaccessible aux sens. C'est ainsi que nous acquérons le concept de l'étendue, aussi bien que de la possibilité de l'étendue, c'est à dire de l'espace, et le concept de la possibilité de la succession, c'est à dire du temps. C'est seulement alors que je connais les choses *comme* étant dans l'espace et dans le temps. Autant il est nécessaire que les choses hors de nous soient attachées au temps et a l'espace, autant il est nécessaire que le temps et l'espace accompagnent toutes nos représentations des choses. Le lecteur nous par-

donnera de faire l'honneur d'un examen sérieux à ceux qui mettent le temps et l'espace sur la même ligne que l'ombre, les lunettes et l'affection nasale. On ne peut s'en dispenser quand on s'occupe de la philosophie moderne.

*Troisième Sophisme.* — Le temps et l'espace représentent des grandeurs infinies : or l'expérience ne nous donne rien d'infini. D'où l'idée d'infini pourrait-elle nous venir, sinon comme le dit Kant « de l'absence de limites dans le cours de l'intuition » ? C'est cette opinion de Kant que Schopenhauer, si bien disposé en sa faveur, met dans tout son jour en ces termes : « Que le lecteur se figure qu'il « est à la limite du monde, devant l'espace « vide, et qu'il y jette une balle. Le projectile « roulera éternellement d'un mouvement uni- « forme ; des millions d'années ne pourront « le fatiguer ; il aura toujours de l'espace où « continuer à rouler, et le temps ne lui man- « quera jamais. Ajoutez que nous savons tout « cela à priori, et par là même avec une en-

« tière certitude. Je crois que la fantasmago-
« rie mentale éclate ici dans toute sa beau-
« té (1) ! »

Pour nous la fantasmagorie de tout ce *système* nous semble encore plus visible. Oui, grâce à la raison, nous pouvons arriver à concevoir l'espace *indéfini* et le temps *illimité* ; oui encore, la connaissance sensible ne peut rien nous fournir d'infini, il faut donc admettre ici un autre facteur distinct de l'expérience. Au lieu de recourir avec Kant à ces pauvres formes, nous disons : « la raison peut
« s'élever au dessus des phénomènes sensibles :
« nous connaissons dans les choses non seu-
« lement la simultanéité individuelle, la suc-
« cession et la situation, mais encore l'éten-
« due et la durée comme deux modes des
« choses : par là nous sommes en état d'arriver
« à la représentation de l'espace et du temps.
« Nous nous heurtons ici, comme dans tous
« les cas précédents, au même défaut fonda-

(1) Parerga et Paralipomena, tome II, § 29.

« mental du Kantisme, la négation d'une con-
« naissance supérieure aux sens ».

*Quatrième Sophisme.* — Si dans toutes nos perceptions nous n'avions d'ores et déjà la représentation du temps et de l'espace, il n'y aurait pour nous que chaos. Ce n'est que grâce à l'espace et au temps que les choses semblent distinctes les unes des autres. Pour que la connaissance soit possible, il faut d'abord que toutes choses puissent être distinguées dans l'ordre de la succession comme dans celui de la juxtaposition : « L'espace, dit Kant, n'est
« pas un concept empirique, tiré des expérien-
« ces externes. Car, pour que certaines impres-
« sions se rapportent à quelque chose hors
« de moi, et aussi pour que je puisse me
« les représenter comme en dehors les unes
« des autres, par suite non seulement comme
« distinctes, mais encore comme dans des lieux
« distincts, il faut que j'aie déjà au fond pour
« cela la représentation de l'espace. Aussi la
« représentation ( l'idée ) d'espace ne peut-elle
« être garantie expérimentalement par les re-

« lations entre les phénomènes extérieurs ; au « contraire, ce n'est que par la représentation « antérieurement conçue qu'est possible l'ex- « périence externe elle-même. Il en est de « même pour le temps ».

Vain bavardage ! D'abord nous connaissons par la perception sensible quelque chose qui est hors de nous, près, loin, etc. ( et nous le connaissons comme hors de nous, près, loin etc.) Puis nous nous connaissons nous-mêmes. Le lieu déterminé, la situation déterminée, les rapports des choses dans l'espace entre elles et avec nous apparaissent dans les choses que nous connaissons ; et nous avons la faculté d'en tirer par la pensée l'idée du temps et de l'espace. Pourquoi serait-il nécessaire que la connaissance du lieu propre et du lieu éloigné supposât la représentation d'espace ? A cette question Kant doit encore une réponse. Ce qui se passe est bien simple : d'abord, nous connaissons la présence limitée que possèdent les choses ; puis nous saisissons, bien que d'une manière défectueuse et imparfaite,

les rapports de juxtaposition, d'étendue, d'éloignement, de proximité dans l'espace, lesquels existent dans le monde extérieur, et c'est seulement par là que nous connaissons ce que nous appelons l'*espace*, c'est à dire la possibilité de l'étendue.

5. — Nous nous trouvons ainsi forcés scientifiquement de nous poser en hérétiques décidés vis-à-vis de « la recherche sûre, précise et en tous points inébranlable » de Kant.

Il y a plus. Le temps et l'espace, formes pures de l'intuition sensible, nous semblent être les deux chimères les plus bizarres qui soient jamais sorties d'un cerveau sain.

L'échec du kantisme saute ici aux yeux. Le passage cherché entre le sujet connaissant et la réalité est entièrement perdu. Le temps et l'espace, formes subjectives, sont des mots vides, inutiles pour le mécanisme de la connaissance, puisqu'ils ne peuvent contribuer en rien à la mise au point de l'expérience, ne nous faisant jamais rien percevoir de réel. Déjà

du temps de Kant on lui demandait : « Des « formes sans contenu, qu'est-ce ? Des cosses « vides. Avant tout il y avait le contenu, et « ce n'est que peu à peu que la sensibilité « humaine a appris à se retrouver dans les « détails sans nombre de la création : c'est « alors que les formes sortirent du fonds « donné ». Inutile de s'arrêter davantage sur cette remarque qui revient à chaque pas dans le système de Kant.

Mais, même en laissant cela de côté, les formes sensibles imaginées par Kant pour expliquer l'intuition du temps et de l'espace n'ont pas de succès, parce qu'elles sont *inexplicables* et *n'expliquent rien* ; puis, parce que cette intuition que Kant entreprend d'expliquer, *n'existe* pas. Triple fatalité !

Considérons donc d'abord les deux formes de la sensibilité, qui sont destinées à servir de récipient à la masse des sensations éprouvées dans le temps et dans l'espace, c'est à dire aux modifications de l'esprit. Bien des savants déjà se sont cassé la tete sur ces for-

mes intuitives. Herbart pense qu'il faut se les représenter comme deux grands vases, où les sens versent leurs impressions qui finissent par prendre la forme des dits vases. De son côté, le docteur Cohen (ainsi que le professeur Riehl) sont d'avis que les formes existent déjà, non actuelles, mais en puissance, et que l'objet agit sur elles (1). S'il veut seu-

(1) Voici l'explication du Dr Riehl : « A l'occasion de l'expérience se développent les connaissances formelles. L'expérience éveille et développe la conscience ; celle-ci agit et croît d'après ses propres lois, et cela seul est à priori qui a son fondement dans ses lois mêmes. Dans le développement empirique de la connaissance les impressions précèdent les intuitions, les intuitions précèdent les concepts ; sur la *matière* de l'expérience se *développe*, d'après la doctrine authentique de Kant, *la forme* de la conscience. Nous pouvons donc ne la considérer que comme impropre et provisoire, l'expression qu'emploie Kant, lorsqu'il appelle les formes, d'après leur lieu d'origine, des « germes et des dispositions » dans l'entendement ; c'est uniquement par métaphore qu'il parle de formes préexistantes de l'intuition, car, selon lui, c'est seulement la raison de leur origine qui se trouve dans la connaissance empirique, l'espace n'est pas d'ores et déjà donné dans cette connaissance, mais il apparaît dans la synthèse formelle des impressions, laquelle se fait d'après les lois de nos représentations » (Le Criticisme philosophique, t. Ier, p. 323-324). C'est se tirer d'affaire bien facilement que d'éliminer comme « provisoire » et « métaphorique » tout ce qui gêne.

lement dire que nous avons la faculté de connaître ce qui est dans le temps et dans l'espace, il s'éloigne du kantisme et revient à l'opinion traditionnelle ; s'il veut conserver la « potentialité » sous le nom de deux formes, appelées temps et espace, la question reste ouverte : comment la sensibilité arrive-t-elle à posséder cette provision de formes, et surtout ces deux formes, en même temps ? Elles jouent vraiment ici le rôle de *Deus ex machina*.

Au mieux aller on pourrait encore se représenter ces formes comme les qualités occultes de notre faculté de comprendre, à peu près comme la couleur par rapport aux verres de lunette : les choses saisies par l'intuition revêtiraient, grâce à ces formes, un caractère ( la situation dans le temps et dans l'espace ) qu'elles ne possèdent pas en soi et pour soi. Mais c'est encore là s'éloigner de la doctrine de Kant. En effet, dans l'expérience s'opère outre la pensée de l'intelligence et outre la perception des sens une *intuition pure*,

justement grâce à ces deux formes. « Lors« que de la représentation d'un corps j'abs« trais ce que l'entendement en conçoit, « comme la substance, la force, la divisibilité, « etc. ainsi que ce qui appartient à l'expé« rience, comme l'impénétrabilité, la dureté, « la couleur, etc., il me reste, en dehors « de cette impression empirique, quelque « chose encore, l'*étendue* et la *forme*. Elles « appartiennent à l'*intuition pure*, qui existe « à priori dans le sujet, même sans objet « sensible réel, comme forme pure de la « sensibilité » (1).

6. — Comment au moyen de ces formes *s'explique cette intuition pure?* L'importance de cette question est reconnue même par les fidèles de Kant. « Reste toujours, dit Frauenstaedt (2), cette question : comment arri« vons-nous à percevoir les choses dans des « espaces, des temps, des rapports de cau« salité si *différents*, tels que les présente

(1) Crit. de la Raison pure, p. 22.
(2) Lettres sur Schopenhauer, p. 143.

« l'expérience ? ici, un corps quadrangulaire ;
« là, un corps rond ; ici, un homme de la tail-
« le d'un enfant ; là, de la taille d'un adulte ;
« aujourd'hui, un fait qui n'a que la durée
« d'un éclair ; puis, un fait qui, comme une
« pièce en cinq actes, dure de trois à quatre
« heures ; tantôt, un changement qui a une
« cause mécanique, comme le roulement de
« la bille sur le billard ; puis, un changement
« qui a une cause spirituelle, comme la dé-
« couverte d'une vérité nouvelle ? D'où pro-
« viennent toutes ces différences dans la *ma-*
« *tière*, que nous percevons dans les formes
« de l'espace, du temps et de la causalité » ?
Le schopenhauérien Frauenstaedt ne voit rien de mieux que de reprocher à Kant de n'avoir pas fait aussi de *la matière* un élément subjectif. Il lui est certain que l'univers objectif n'est qu'une pure représentation, non seulement quant à la forme, mais encore quant à la matière même. C'est conséquent, fondamental, mais sans base. Nous disons *conséquent*, car si le temps et l'es-

pace n'existent pas hors de moi, pourquoi y aurait-il quelque chose hors de moi ? On évite ainsi les exigences irréalisables de Kant. D'après lui, je dois abstraire les couleurs de la surface, la sensation de pression due au tact de celles de résistance et de mouvement, l'affection musculaire de la perception de l'espace mesuré par le mouvement des muscles. Car, de ces éléments, les premiers appartiennent bien à la sensibilité, les autres lui sont ajoutés par les deux formes de l'intuition. Il suffit de réfléchir à cette exigence chimérique pour s'étonner qu'on ait sérieusement osé la faire. Mieux vaut en tout cas faire entrer de force l'univers entier, armes et bagages, dans le sujet.

7. — Les formes de Kant ne peuvent donc expliquer aucune intuition : aussi l'esthétique transcendantale mérite-t-elle la plus sévère condamnation. Ajoutons que l'intuition que le grand penseur entreprend d'expliquer, n'existe en réalité pas du tout.

Dans sa construction Kant part de l'hypo-

thèse, que toutes nos représentations de rapports et de grandeurs dans le temps et dans l'espace ont pour base l'intuition de l'espace illimité et du temps sans bornes. Il dit, par exemple : « L'espace n'est pas un concept dis-« cursif, ou, selon l'expression reçue, un « concept général de rapports entre les cho-« ses : c'est une *intuition pure*. On ne peut « se représenter qu'un seul espace. L'espace « est représenté comme une grandeur don-« née infinie ». De l'intuition pure il fait la base de toutes les représentations « empiri-« ques d'espace, en sorte que ces représenta-« tions ne sont que des limitations de cet « espace unique, qui est donné comme gran-« deur infinie ». Mais ici le grand penseur manipule les faits réels de la manière la moins excusable.

Surtout il est faux que toutes nos conceptions de temps et d'espace *doivent avoir pour but* la représentation de l'espace illimité et du temps sans bornes. Nous l'avons dit et nous le répétons : au début nous connaissons les choses,

qui ont comme manière d'être qu'elles sont dans le temps et dans l'espace. Naturellement, il n'est pas besoin pour cela de représentation *préalable* d'espace et de temps ; il suffit que nous ayons la faculté de saisir ce qui se présente à nous dans les choses. Nous élevant par notre connaissance au-dessus des sens, nous connaissons les rapports des choses dans le temps et dans l'espace comme leurs manières d'être, nous nous formons une idée de l'espace et du temps, et connaissons ainsi, bien entendu sous la condition de cette idée, les choses *comme* pouvant se trouver dans le temps et dans l'espace. Mais cette idée ne donne ni le temps *sans bornes* ni l'espace *sans limites* ; elle donne seulement le temps et l'espace dans leur indétermination.

En second lieu, il est inexact que nous ayons une intuition sensible du temps *sans limites* et de l'espace *sans bornes*. Sur ce point Kant se rend encore coupable d'une faute qui doit surprendre ceux-là même qui sont habi-

tués aux manipulations des modernes penseurs. Il prend le *concept intellectuel* de temps et d'espace pour la *représentation imaginative* de temps et d'espace. Cette dernière est une intuition, mais ne peut jamais représenter l'espace *sans bornes* ; le concept renferme bien l'espace sans bornes (comme possibilité d'extension indéfinie), mais n'est pas une intuition. L'intuition d'un espace un et infini ! Qu'on essaie de se la donner ! Comment arriver à l'intuition de ce dont on ne peut avoir l'image ? Ce n'est pas sans de grands efforts que l'entendement peut comprendre la possibilité illimitée de l'extension indéfinie. C'est là l'espace infini. Mais c'est un concept de l'esprit et non une intuition de la sensibilité. Dès que nous tentons d'en avoir l'intuition par l'imagination, nous nous apercevons qu'il nous est absolument impossible de nous représenter le temps et l'espace dans leur illimitation. Les limites reculent sans cesse, mais ne disparaissent jamais :

> Abaisse, aigle sublime,
> Tout vol audacieux ;

Imagination, qui menace les cieux,
Jette l'ancre, et prends garde aux fureurs de l'abîme.

Enfin, en troisième lieu, il est inexact que nous nous fassions une *intuition* directe du temps et de l'espace. Sans doute l'intuition intérieure vient à notre aide, lorsque nous voulons nous représenter de quelque manière le temps et l'espace. Mais ce qui est l'objet de notre intuition *directe*, ce sont des corps qui peuvent exister *ici* ou *là*, ce sont des limites de corps convexes ou concaves, ou des corps qui peuvent se mouvoir *ici* ou *là* ; ce sont des changements qui se suivent. Mais une intuition directe de l'espace et du temps, personne n'a pu encore en avoir. L'idée d'espace et de temps n'est pas une intuition ; elle vient seulement de ce que nous *rapportons les uns aux autres* les objets juxtaposés, les objets passés, présents, futurs. Ce n'est pas l'œuvre de l'intuition sensible, c'est celle de la pensée réfléchie.

Peut-on du moins dire que Kant a bien mérité de la science en élevant la réflexion

philosophique au-dessus du temps et de l'espace jusqu'à la recherche de l'élément *subjectif*, à la recherche de ce que notre esprit *ajoute* à la matière qui vient du dehors? Même cet éloge décerné à Kant par les modernes penseurs de toute nuance n'est pas mérité, car l'essentiel de ce qui sur cette question est accessible à la philosophie, était déjà connu des maîtres du moyen âge. Sans doute l'erreur de Kant a donné l'impulsion à une étude plus approfondie du *concours de l'esprit*, et nous reconnaissons volontiers ce service. Si l'on veut en faire un mérite à Kant, qu'on n'oublie pas d'autre part qu'il encourt le grave reproche d'avoir dirigé dans une mauvaise voie les travaux de nos psychologues et de nos physiologistes sur les *raisonnements inconscients* qui se produisent dans notre connaissance... Ou bien Kant n'est-il pas responsable de ce que notre connaissance, entre les mains de ces savants, est en danger de perdre son lien étroit avec le monde extérieur et de se transformer en une fabrique de vains fantômes?

# CHAPITRE VI

## DU TEMPS ET DE L'ESPACE

# CHAPITRE VI

## DU TEMPS ET DE L'ESPACE.

---

I. — Il n'est donc pas permis au point de vue scientifique d'adhérer à la conception kantienne du temps et de l'espace : mais que dire de ces deux représentations ? Abordons cette question de plus près, afin d'enlever à l'esthétique de Kant jusqu'à son fondement indirect.

Le temps et l'espace ont toujours été traités comme deux représentations connexes : entre elles la différence consiste surtout en ce que l'espace se rapporte à la juxtaposition, le temps à la succession. Il y a donc bien des

traits communs entre l'un et l'autre. C'est de quoi nous allons traiter dans la présente section, réservant pour la suivante ce qui n'a trait qu'au temps.

Que le temps et l'espace n'aient pas leur principe exclusivement dans des formes subjectives, c'est ce que nous avons montré plus haut contre Kant. Mais aussi ils n'existent pas tels que nous les concevons, dans le monde extérieur : voilà la thèse dont la démonstration doit nous ouvrir la voie vers une idée juste du temps et de l'espace.

Ici nous devons partir de ce que nous désignons, et le monde entier avec nous, par les termes de *temps* et d'*espace*. Ainsi qu'on l'a déjà indiqué, le concept d'espace se rapporte immédiatement à l'étendue, le concept de temps à la succession des changements. Il y a de l'espace en tant que, au point de vue de l'extension, quelque chose d'étendu est possible ou réel ; il y a du temps, en tant que des changements successifs peuvent se produire. Le temps et l'espace sont donc les possibilités

fondamentales de l'étendue et de la succession. Ainsi s'explique pleinement l'idée que s'en font tous les hommes. Quand je dis : Voilà de l'espace, — cela signifie : quelque chose d'étendu existe là ou peut y exister. Un corps remplit l'espace (interne), en tant qu'il est étendu ; il est dans l'espace (externe), en tant qu'il a une surface plus ou moins étendue, et qu'il est ou du moins peut être mû par d'autres corps étendus. Bref, l'espace ne peut être mesuré immédiatement que par l'étendue ; d'où il suit qu'il renferme en son essence la relation à l'étendue en tant que capacité de la concevoir. Il en est de même du concept de temps.

Kant lui-même reconnaît l'étroite liaison qu'il y a entre l'espace et l'étendue, le temps et la succession, et même il la suppose. De même qu'il n'accorde d'existence à l'espace que dans le sujet connaissant, de même il fait produire par ce sujet l'étendue qu'il ajoute à la sensation. L'étendue est en quelque sorte le bleu dont celui qui regarde avec les lunettes

bleues de la forme d'espace, colore les états de conscience.

2. — Voilà un indice que le concept d'espace a son fondement dans l'étendue. Si l'étendue est externe, le concept d'espace aussi doit avoir hors de nous une base objective. Or on ne peut raisonnablement douter que pour l'ame l'étendue ne soit externe et propre aux choses externes. L'étendue est si bien inhérente à l'essence même des corps, ainsi que la divisibilité, le mouvement, etc. qu'avec l'étendue nous devrions transporter les choses mêmes dans nos « lunettes » intérieures. Le concept d'espace a donc aussi un fondement objectif dans le monde extérieur. Jusqu'ici, c'est la prémisse obligatoire de toutes les sciences. « C'est, remarque Hartmann, l'idée instinc-
« tive (aujourd'hui adoptée par toutes les
« sciences de la nature), pour tout esprit hu-
« main naturellement éclairé sur la distinc-
« tion entre la chose et la représentation, que
« le monde extérieur est un monde réel en soi
« (c'est-à-dire indépendant du sujet), un

« monde de choses réelles, existant hors de « nous avec une réalité objective et sans « notre concours, qu'il remplit l'espace avec « ses trois dimensions et se développe régu- « lièrement dans le temps selon la loi de cau- « salité » (1).

Ce n'est pas d'ailleurs sans raison qu'on a fait observer que la doctrine de Kant sur la « chose en soi » implique l'existence objective de l'espace et du temps. En effet Kant admet, — au mépris de ses propres principes, — des choses extérieures comme existantes. « Douter de l'e- « xistence des choses, dit-il, (Proleg., § 13), ne m'est jamais venu à l'esprit ». Dans la lettre du 21 février 1772 à M. Herz, il dit : « Que des « changements soient quelque chose de réel, « je ne le nie pas plus que la réalité des corps, « bien que j'entende seulement par là que « quelque chose de réel correspond aux phé- « nomènes » (Œuv., XI, 30). Le grand critique croit pouvoir sauver la théorie du temps et de l'espace en déclarant qu'il nous est impos-

(1) Expos. crit. du Réal. transcend., p. 171.

sible de douter de l'existence du monde. Mais, demandons-nous, d'où Kant sait-il que ce monde *n'existe pas* dans le temps et l'espace ? Il *doit* plutôt y exister, car « il affecte nos sens », excite notre pensée : tout cela, il le fait dans un lieu et dans un temps. Et nous n'admettrions pas la réalité objective du temps et de l'espace !

3. — La liaison directe et immédiate entre le temps et l'espace montre bien aussi que l'espace, *tel que nous le concevons*, *n'existe pas dans le monde extérieur*.

Que serait, — c'est la question à peu près que pose Kant (1), et nous après lui, — que serait l'espace réel hors de nous ? — Ou le *réceptacle* infini de toutes les choses possibles, ou une relation entre toutes les choses réelles : ce serait ou une *chose*, ou l'*attribut d'une chose*. Il suppose donc deux ou, si l'on aime mieux, trois possibilités. L'espace extérieur

(1) De mundi visibilis forma et principiis diss., sect. III, § 15 ; de même dans la 1re partie de la Critique et dans les Prolégomènes, § 16-17

serait ou une *chose*, ou un *attribut*, ou une *relation* quelconque entre les choses : or, il n'est rien de tout cela. Kant en conclut que l'espace n'est rien de réel hors de nous, mais qu'il a son fondement tout entier dans notre subjectivité. Pour lui l'espace et le temps sont de purs êtres de raison, ou plutôt des représentations de l'imagination. Ici le grand penseur se fourvoie. Il est en effet irréfragablement établi, que le temps et l'espace, comme réceptacles de l'étendue et de la succession, appartiennent au monde extérieur. Parmi ses alternatives, Kant en a oublié une quatrième, laquelle est possible, et même, — nous l'allons voir, — réelle. Entre « appartenir *entièrement* au monde extérieur », et « naître *entièrement* sur le terrain de la subjectivité », il y un milieu, et c'est précisément ce milieu que Kant n'a pas vu.

4. — Mais restons pour le moment sur ce qu'il y a d'exact dans la théorie de Kant, à savoir que l'espace et le temps, tels que nous les trouvons dans notre conception, n'appar-

tiennent pas *entièrement* au monde extérieur.

Parmi les philosophes, les uns, — ce sont les atomistes matérialistes de toutes les époques, — ont cru que l'espace et le temps sont des *êtres en soi*, en quelque sorte des récipients qui renferment les choses. Kant a raison de repousser ces « deux chimères, éternelles et « infinies, subsistant en soi, qui existent, sans « qu'il existe quelque chose de réel et seulement pour renfermer tout ce qui est réel ». Si le penseur de Kœnigsberg avait connu les vieux scolastiques, il aurait trouvé chez eux une réfutation plus décisive de ces théories de carton (1).

La seconde explication écartée par Kant, laquelle fait du temps et de l'espace deux attributs des choses, — doit pareillement être rejetée. Car si, par la pensée, on anéantit toutes les choses avec tous leurs attributs, restent encore le temps et l'espace.

La troisième explication fait meilleur effet à première vue. Elle fait du temps et de l'es-

(1) Par exemple dans Suarez, Disput. 54, sect. 1.

pace non des *choses* en soi, non des *attributs* des choses, mais des *rapports* de succession et de juxtaposition entre les choses hors de nous. Cette explication non fondée était déjà connue des philosophes du moyen âge (1), qui l'ont repoussée ; mais, depuis Leibniz surtout, elle a conquis beaucoup d'estime chez les savants. Ce que Kant objecte à cette théorie, ne tient pas debout : il pense qu'on ne peut l'adopter sans nier la certitude démonstrative des vérités mathématiques, qui supposent le temps et l'espace ; et pourquoi cela ? parce que rien de ce qui vient de l'expérience sensible, ne peut avoir de valeur nécessaire et universelle ! Encore cette manie de Kant, de vouloir faire passer de force toute notre connaissance par le chemin creux de l'expérience (2) !

C'est pour de tout autres raisons que l'antique philosophie traditionnelle rejette la théo-

(1) Suarez, disput. 52, sect. 1 ; Sylv. Maurus, quæst. vol. II, q. 27.

(2) Allusion au chemin creux de Guillaume Tell de Schiller.

rie de Leibniz. Les choses, ainsi que le remarquait déjà Suarez, par cela même qu'elles sont dans le temps et dans l'espace, ont tels rapports (*relationes*), ou plutôt ces rapports sont les *conséquences* du temps et de l'espace ; mais ils ne sont pas ce qui fait les choses spatiales et temporelles. Les choses doivent avoir une existence déterminée quant au temps et à l'espace, avant qu'on puisse parler de juxtaposition et de succession, d'éloignement ou de présence. On peut par la pensée anéantir ces relations : le temps et l'espace persistent, ils sont le *fondement* de ces relations. La manière de penser ordinaire aux hommes maintient, d'une part, la distinction entre le temps et l'espace, d'autre part, les relations qui en découlent. Si l'on dit que l'espace est vide ou plein, que le temps existe, on exprime des attributs qui ne sont pas applicables à des *rapports*. Tous les rapports de proximité, d'éloignement, de situation, etc., peuvent changer, sans qu'on doive pour cela parler d'espace changé.

5. — On doit donc considérer comme dé-

montré que le temps et l'espace, *tels que nous les concevons*, n'existent pas hors de nous pleinement et entièrement. L'espace est la possibilité de l'étendue ; le temps est la possibilité de la succession. Cette possibilité de conception existe hors du sujet connaissant. Mais qu'est-elle donc proprement ?

Certains modernes avec Balmès font consister l'espace dans l'étendue actuelle des corps réels, en sorte qu'il n'y aurait d'espace que là où se trouveraient présentement des corps. En s'appuyant ici sur Balmès, ils ont oublié que Balmès lui-même ne s'était pas dissimulé tout ce que cette théorie renferme de contradictions(1). Si d'après cette théorie on se figurait un verre dont on aurait chassé tous les corps, l'eau, l'air, l'éther, etc., on en aurait aussi chassé l'espace, — on pourrait alors se représenter les parois de ce vase comme se touchant, ce qui est contraire à la réalité. L'espace et l'étendue actuelle des corps ne sont donc pas identiques.

(1) Philos. fondam., tome III, chap. 12, n° 83.

D'autres ont fait de l'espace quelque chose d'absolu, *un attribut de la divinité*. C'est l'avis de Newton, qui définit l'espace le *sensorium* de la Divinité, et de Clarke, qui, dans sa controverse avec Leibniz, a considéré l'infinité divine comme constituant l'espace. Or il est très clair que rien de divin ne peut être conçu comme divisible, composé, mesurable, ainsi que c'est le cas pour l'espace. L'espace n'est donc pas un attribut de la divinité.

D'autres enfin disent que l'espace est le *vide*. Quoique ce mot ne nous apprenne rien, nous voyons cependant, grace à lui, parfaitement que l'espace est pour nous un de ces objets de conception qui, tout en ayant un fondement correspondant dans le monde extérieur, n'existent pas, tels qu'ils sont pensés, dans les choses, mais seulement dans l'esprit. La philosophie du moyen âge les a appelés *entia rationis cum fundamento in re* (1) : ce qui veut dire, le temps et l'espace sont des *êtres de*

(1) Cf. entre autres, Tolet, Phys., l. 4, q. 3 ; Lossada, métaph., liv. 5, c. 5, q. 1.

*raison* qui ont tiré leur fondement de la réalité. Mais comment l'entendre? Nous trouvons dans les choses l'étendue (ainsi que la succession des changements). Supprimons par la pensée la chose étendue (ou successive), reste la représentation (l'idée) de la *possibilité* (de la chose) par rapport à l'étendue. Cette idée persiste parce que nous avons connu dans la chose la manière d'être résultant de l'étendue, la *spatialité*. De même pour le temps. Percevant les changements successifs dans un sujet, nous concevons en même temps sa *temporalité*, c'est à dire celle de ses manières d'être en vertu de laquelle son existence est permanente et successive. Nous voyons enfin que les choses dans l'espace peuvent toujours être accrues et agrandies quant à l'extension, et aussi, que les changements actuels peuvent toujours être suivis de changements nouveaux. A cette possibilité de conception nous ne voyons pas de limites, et voilà l'espace et le temps, dans lesquels les choses existent ou peuvent exister.

6. — Que les choses soient dans le temps et dans l'espace, cela résulte de leur *limitation* et de leur *imperfection*. Comme il va être question du temps en particulier, considérons ici l'espace seulement. Toute chose créée a, parce qu'elle n'est pas infinie, une présence limitée : elle est quelque part dans l'espace. Les corps sont extérieurement *quant à leur étendue* dans l'espace, c'est à dire sont tout entiers dans un lieu tout entier, et partiellement dans les parties du lieu qu'ils occupent. Cela vient de leur imperfection matérielle, laquelle consiste en ce qu'ils ne possèdent pas leur existence tout entière *en même temps*, mais d'une certaine manière *successivement*. C'est dans cette imperfection qu'est le fondement de l'étendue, et dans l'étendue, celui de la spatialité.

D'où il suit clairement que l'espace, comme tel, c'est à dire, comme distinct des choses qui sont ou peuvent être en lui, n'existe pas extérieurement dans la nature, mais seulement dans notre pensée. Ce n'est que par la

réflexion, par le travail de l'esprit, que naît le concept d'espace. Déjà la philosophie du moyen âge avait reconnu ce caractère « subjectif » de l'espace. Elle faisait consister le travail de l'esprit en ce que, *premièrement*, l'esprit fait abstraction de l'existence réelle des choses et s'attache à l'étendue comme telle ; *deuxièmement*, il considère le concept de l'étendue mathématique indépendamment du corps comme la possibilité de la conception d'objet étendu, — et cela, sans limites, — parce qu'il voit que les choses étendues peuvent toujours être accrues et augmentées : *troisièmement*, il conçoit l'étendue comme une manière d'être qui rentre à sa façon dans les lois universelles et nécessaires de toute existence.

On le voit : cette élaboration mentale n'est pas telle que l'espace ne soit qu'une pure fiction, sans autre fondement que notre façon de penser. On peut d'une certaine manière comparer le concept d'espace aux *concepts dits généraux*. Soit, par exemple, le concept gé-

néral d'hommes. Prenons-le comme prédicat, les sujets isolés lui sont subordonnés. Pareillement le général comme tel n'est pas dans les individus, mais seulement dans l'esprit qui pense. Néanmoins il est avec raison conçu comme objectif, parce que ce que nous concevons comme général, est fait de telle manière qu'il peut exister en plusieurs individus. C'est tout de même que les concepts de temps et d'espace, bien qu'ils n'existent que dans l'esprit, ont une vérité objective, parce que ce que nous concevons comme temps et espace, est, hors de l'esprit connaissant, la possibilité illimitée de l'étendue et de la succession.

7. — C'est à bon droit que l'esprit demande sur quoi repose en dernière analyse cette possibilité illimitée, si elle n'a pas son fondement tout entier dans l'esprit même? Ici la philosophie dégagée de tout préjugé s'est vue ramenée à Dieu, l'Infini, l'Éternel.

C'est qu'en effet, si les choses sont dans le temps et dans l'espace, c'est que leur existen-

ce actuelle, leur durée est bornée. Or la durée et l'existence actuelle marquent une perfection positive, elles doivent donc avoir leur fondement dans le principe de toute perfection, en Dieu. Toute perfection se trouve d'une façon correspondante dans l'Infini, comme dans la raison dernière de l'existence de cette perfection hors de lui. C'est pourquoi c'est dans l'éternité et dans l'immensité de Dieu qu'il faut chercher le motif en vertu duquel il peut y avoir quelque chose qui dure et qui existe. La présence (l'existence) de Dieu est infinie et indivisible : c'est par elle qu'il est présent à tout ce qui est et peut être, non à la manière de l'être étendu, mais à la manière de l'être simple. Sa durée est illimitée, excluant, non seulement tout commencement et toute fin, mais aussi toute succession, et par suite embrassant dans un instant indivisible tous les temps qui sont et peuvent être (1). A aucun point de vue l'immensité et l'éternité de Dieu n'ont les caractères du temps et de l'espace :

(1) Cf. Kleutgen, Philos. ancienne, n. 708

on ne peut même pas dire qu'elles soient un espace idéal et un temps idéal, selon les termes inexacts de Fénelon et de Lessius : ce sont au contraire ces attributs de Dieu qui sont le dernier fondement du temps et de l'espace.

On voit donc que le temps et l'espace trouvent d'une manière conforme aux choses une explication suffisante, sans qu'on soit contraint de recourir aux fictions de Kant. Restent à étudier quelques points qui se rapportent spécialement au temps.

---

# CHAPITRE VII

## DU TEMPS EN PARTICULIER

# CHAPITRE VII

## DU TEMPS EN PARTICULIER

---

1. — Selon Kant le temps doit être considéré comme la seconde des formes de l'intuition pure, dans laquelle l'âme fait entrer de force comme une pâte la matière de toute sensibilité, afin de lui imprimer, grâce à cette forme, le caractère temporel. Le temps donc, comme l'espace, n'existe que dans notre tête. Mais, tandis que l'espace est au service du *sens externe*, le temps est la forme qui sert au *sens interne*, c'est à dire à l'intuition de nous-mêmes et de nos propres états de cons-

cience. Nous avons déjà ci-dessus apprécié cette doctrine.

Afin de mettre dans tout son jour la valeur de cette découverte magistrale, résumons encore ici ce qui a trait au temps en particulier.

Avant tout, de l'exposition ci-dessus donnée de ce point, on peut conclure ce qui suit :

Si l'espace se rapporte aux corps étendus le temps est une mesure donnée par tous les changements successifs. Le temps n'est pas une forme purement intérieure, n'est pas un pur être de raison. Mais, tel que nous le concevons, il n'est pas non plus quelque chose de réel qui subsiste par soi, un attribut, un rapport entre les choses. C'est une représentation non pas sensible, mais intellectuelle ; ce n'est pas une intuition, mais un concept, et un concept qui a son fondement dans la réalité, en tant que les changements et leur durée successive existent réellement au dehors dans les choses, et, ce qu'il faut bien remarquer, existent comme *pouvant se continuer* indéfiniment.

2. — Relativement à l'origine de l'idée de temps, récapitulons : — Nous apercevons différentes choses en mouvement, en rèalisation continue, dans un devenir, un flux perpétuel. Des choses dont les changements ou mouvements nous apparaissent, nous abstrayons et considérons à part l'existence passagère et mobile du changement selon une succession constante, il est vrai, mais divisible ; nous nous attachons à la manière d'être de la succession dans sa possibilité et son indéfinitude; nous considérons, en elles d'autres successions comme possibles ou réelles : c'est alors que nous tenons l'objectif dont nous faisons le concept de temps. C'est parce que nous avons la faculté de connaître non seulement ce successif déterminé, qui est accessible à la perception, mais encore la *durée* comme une manière d'être des choses ; c'est parce que la connaissance humaine peut dépasser les phénomènes sensibles que nous sommes en état d'arriver à l'idée de temps. Le sens ne perçoit que les sensations et les représentations

successives. Mais la succession en elle-même, par suite l'absence, la présence, l'apparition, n'est pas l'objet de la connaissance sensible, parce que la succession renferme des relations, c'est à dire un objet qui ne peut être atteint que par la raison. Comment donc acquérons-nous l'idée de temps? A cette question le P. Kleutgen fait dans le sens de l'ancienne scolastique une réponse courte et pertinente : « La conscience nous apprend non seulement « que des sensations et des états naissent « et disparaissent en nous, mais encore que « *nous*, nous *persistons*, tandis que ces états « naissent et disparaissent. Or nous ne pour- « rions avoir conscience de cela, si nous ne « reconnaissions en nous, en dehors des états « et des impressions, quelque chose que nous « en distinguons comme notre propre moi. « Pour reconnaître un état comme passé, nous « devons savoir que nous, qui sommes main- « tenant, nous étions déjà alors qu'apparais- « sait cet état qui n'est plus. De même donc « que, à propos de l'intuition d'états passa-

« gers, nous ne nous faisons l'idée du changement qu'en distinguant de ces changements le sujet qui est changé, de même, à propos de l'intuition des états successifs, nous ne nous faisons l'idée de temps qu'en concevant, en dehors de la présence et de l'absence, une *subsistance*, c'est à dire une durée » (1).

C'est d'après le temps que nous déterminons la durée des choses, et c'est dans le temps que nous concevons les choses durables. C'est que dans la durée des choses nous pouvons, par rapport à la possibilité de concevoir des changements déterminés, distinguer des parties. Quoique la durée ne soit pas composée de différentes parties, l'esprit cependant peut y distinguer, comme dans une grandeur constante, des parties, et c'est ainsi que nous faisons du temps *la mesure de la durée*. Mais si nous considérons tous le temps comme une durée qui peut *indéfiniment* se continuer, nous

(1) Philos. ancienne, n. 361

faisons du temps ce dans quoi nous situons la durée des choses.

D'où cette autre conclusion : Kant s'est trompé en faisant de l'idée de temps infini une idée originelle et en soutenant que nous acquérons l'idée de temps déterminé, plus ou moins court, en introduisant des limites dans le temps infini et en concevant ainsi les divers temps comme des parties du temps infini. C'est le contraire qui est vrai. Nous connaissons d'abord les temps déterminés, et par la suppression mentale des limites nous formons ensuite l'idée de temps sans limite.

3. — De même que les choses en raison de leur limitation sont dans l'espace, de même et pour la même raison elles sont soumises au temps. C'est ici que nous rencontrons la différence la plus remarquable : c'est que les corps ne sont pas dans le temps sous le même point de vue que dans l'espace. Ils sont dans l'espace non seulement par une présence déterminée (*ubi*) comme sont des êtres spirituels, mais de plus ils sont attachés à l'espace, de façon

qu'ils *répartissent* leur existence dans l'espace. Ils ne sont dans le temps que par une présence déterminée (*quando*), ne répartissant pas leur existence dans l'espace, mais l'emportant tout entière à leur suite dans toute l'étendue du temps. En raison de la *durée* de leur substance, leur existence demeure indivise. Ils ne sont dans le temps que parce qu'ils ont une durée qui admet en eux la succession des changements. Pour qu'un être fût dans le temps de la même manière que les corps étendus sont attachés à l'espace, il devrait être entièrement soumis au changement, tout son être n'être que mouvement et non subsistance. Ce n'est pas le cas des substances, mais seulement des changements mêmes, entièrement attachés au temps. Les changements, en effet, n'ont d'autre existence que celle d'un moment. Ils s'évanouissent en parties correspondant aux parties du temps (1).

4. — Nous pouvons maintenant aborder la distinction établie par Kant entre l'espace et

(1) Suarez, Disp. met., disp. sect. 7.

le temps, que nous avons indiquée au commencement de ce chapitre. Kant rattache la différence entre le temps et l'espace à la distinction traditionnelle en philosophie entre le sens *interne* et le sens *externe*. Le sens externe est la perception *extérieure ;* le sens interne est *la conscience de nos propres états*. Il fait de l'espace la forme du sens externe, c'est à dire la condition de toutes les représentations du *sens externe ;* et le temps est dans un rapport correspondant avec le *sens interne*.

On a beaucoup discuté sur cette théorie de Kant, et bon nombre de kantiens sont encore à hocher la tête. « Il aurait mieux fait, dit « Kuno Fischer (1), de ne pas établir cette « distinction », et, du point de vue kantien, il ajoute avec raison : « Cette idée gagne du « terrain, comme si le sens externe était « tout autre que le sens interne, comme si

(1) Histoire de la philos. mod., III, 346. — En mettant l'hégélien M. Fischer au nombre des Kantiens, nous ne voulons pas contester au verbeux écrivain le droit d'être rangé aussi dans les écoles qui s'éloignent de Kant.

« les choses hors de nous avaient besoin d'un « sens spécial, comme si elles étaient elles-« mêmes quelque chose de propre et de dis-« tinct de nos représentations. Tout ce que « nous percevons ou sentons est *en* nous, et « n'est représenté *hors* de nous que parce que « nous le répartissons dans l'espace. Ainsi « naît l'objet externe de la perception et c'est « seulement ainsi que la perception même « devient externe. Le sens externe n'est que « la perception qui représente les choses dans « l'espace ». Ainsi Kant ne serait même pas d'accord avec Kant !

D'autres kantiens sont plus respectueux pour le grand homme et tiennent fermement que, si l'on veut bien entendre ses paroles, on doit toujours y trouver quelque chose de général. En ce sens s'est distingué un récent écrivain, Louis Noiré. La liberté qu'il prend avec Kant, montre qu'on n'en peut pas faire tout ce qu'on veut. D'après Noiré, l'espace et le temps signifient pour Kant le mouvement et la sensation. Il a voulu dire que le contenu réel des

concepts d'espace et de temps est si immédiatement inhérent à toute existence qu'on ne peut sans eux s'en faire aucune idée. Il faut comprendre la pensée de Kant en ce sens que les sons, couleurs, saveurs, odeurs, doivent se ramener à des oppositions de mouvements ; que l'existence objective n'est qu'espace, mouvement ; que tout objet ne se distingue que par la différence dans la manière dont il remplit l'espace, tandis que tout sujet, tout ce qui est capable de conscience, se résout en temps pur. « Qui peut clairement comprendre cette « pensée, dit Noiré, mesurera la profondeur « d'esprit de l'idéaliste plongé dans l'abîme « de l'existence objective et ne pourra s'en « étonner assez » (1). Voilà qui est hors de doute. Si Noiré avait vécu il y a cent ans, « la puissante intelligence de Kant, qui est « rarement sans angles (2), n'aurait sûre-

(1) Exp. fond. d'une phil. d'accord avec le siècle, p. 20, avec l'épigraphe : de Kant à Kant.

(2) Jeu de mots : *Kant* signifie l'arête d'un angle ; Kantig, anguleux.

« ment pas désigné Fichte comme son dis-« ciple le plus maladroit ». Nous ne pouvons assez nous étonner de la juvénile audace avec laquelle Noiré se conforme au proverbe :

> Dans l'*explication* soyez net et très clair ;
> Autrement surgirait la *complication*.

Il ne s'agit pas de faire avec l'imagination quelque découverte dans les profondeurs de Kant, mais de soumettre cette doctrine même, telle qu'elle est, à la critique. Et ici tout homme sans parti pris doit avouer que nous trouvons dans les phénomènes extérieurs le temps aussi bien que l'espace. Tous les changements, même dans l'espace, tous les mouvements, que nous percevons hors de nous, nous les percevons comme apparaissant dans le temps. Cette manière d'être qui correspond au concept de temps, à savoir l'existence éphémère et successive, apparait, remarque Kleutgen, dans la nature, surtout parce que les êtres, non seulement dans leurs manifestations, mais encore dans leur existence

même, sont soumis au changement, tandis que l'esprit qui pense, passe bien, il est vrai, dans ses démarches, d'un état à un autre, mais persiste en soi et demeure identique dans sa substance.

5. — Nous ne nions pas d'ailleurs que, comme toute erreur en général, cette erreur de Kant ne corresponde à quelque chose de réel. On a fait remarquer que la durée *temporelle* et la *succession* des actes de l'âme tombent facilement sous la conscience, tandis qu'on a rarement l'occasion de saisir par la conscience les rapports *locaux*, le siège des actes internes de l'âme. Il peut se faire que, sous ce rapport, le temps ait pour le sens interne le pas sur l'espace.

Rappelons aussi que le concept de temps, pour être mis au point, exige bien plus que celui d'espace, un travail mental de notre part. Ce que l'esprit saisit dans le concept d'espace a dans le monde extérieur son fondement pleinement et actuellement existant, tandis que le temps s'évanouit et disparaît dans

la divisibilité indéfinie, à peine concevable, de ses parties, ou plutôt parce qu'il est un point indivisible formé par un présent qu'on ne peut fixer. L'âme conçoit le temps comme une simultanéité, quoiqu'il n'en soit pas une (1).

(1) [illegible] in re, sed tem- [illegible] compleatur exactione animae nume- [illegible] St Thomas, In Sent. II, dist. 12, q. 1, Art. 5, ad 2.

Nous nous permettons d'ajouter encore deux passages pour bien faire voir combien les modernes ont eu tort de reprocher à la philosophie du moyen âge d'avoir entièrement [illegible] le travail de l'esprit dans la connaissance humaine. Dans la Physique (IV, l. 23), dit le même St Thomas :

« [illegible] sicut lapis vel [illegible] non ex- [illegible] [illegible] (c'est à dire [illegible]) [illegible] »

Le travail de l'esprit étant plus visible pour le temps que pour l'espace, les scolastiques s'attachaient plus volontiers à

Pour conclure ce que nous avons dit du temps et de l'espace, et nous préparer en même temps à la section suivante, citons ces paroles de Kleutgen : « Si Kant ne peut dans la critique faire un pas en avant sans s'appuyer « sur cette assertion, que le temps et l'es« pace ne sont que des formes pures de la « sensibilité, c'est aussi en sachant que la « temporalité et la spatialité sont propres « aux choses, que la voie s'ouvre à la spécu« lation, non seulement pour subordonner « les unes aux autres les perceptions sensi« bles, mais encore pour découvrir l'*en soi*, « l'essence des choses, cachée aux sens ( Philos. ancienne, n° 364 ) ». La même voie qui révèle le contenu objectivement réel des

l'idée du temps dans leur explication. Ainsi St Thomas : Quaedam sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum, quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius motus. Sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus operantis ( In Sent., Distinct. 19 du livre 1er, q. 5, art. 1 concl. ).

concepts de temps et d'espace, nous convainc facilement qu'à nos concepts, supérieurs aux perceptions sensibles, correspond une réalité hors de nous.

Ainsi nous avons démontré contre Kant ce qu'il fallait démontrer. Le temps et l'espace ne sont pas deux formes de représentation *issue de nous* ; elles nous sont données avec la matière des représentations, en temps que la juxtaposition et la succession, non seulement apparaissent au sujet dans l'intuition, mais encore existent réellement dans les objets externes. L'*Esthétique transcendantale* peut donc prétendre tout au plus à la gloire d'une fiction « géniale ».

Voyons maintenant ce qui en est de la *logique transcendantale*.

---

# CHAPITRE VIII

## PUÉRILITÉ DES CONCEPTS VIDES OU FORMES DE L'ENTENDEMENT

# CHAPITRE VIII

## PUÉRILITÉ DES CONCEPTS VIDES OU FORMES DE L'ENTENDEMENT

1. — Il suffit maintenant de jeter un rapide coup d'œil sur notre activité mentale pour se convaincre que nous nous représentons nécessairement les choses non seulement dans le temps et dans l'espace, mais encore dans un certain ordre, avec des rapports de cause à effet, de possible à réel, etc. Dans la philosophie de Kant toutes ces déterminations proviennent uniquement de la nature de notre entendement : c'est en lui qu'existent les formes, grâce auxquelles nous conférons aux cho-

ses la réalité, la causalité, la substantialité. Nous retrouvons donc ici l'*apriorisme* de Kant.

Ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, il y a bien relativement à la connaissance humaine quelque chose d'*à priori*, c'est à dire d'indépendant de notre expérience et qui en est le fondement, et cela, aussi bien *en nous* que *hors de nous! En nous*, c'est la faculté de connaître avec les lois latentes de la pensée, lois qui ne sont que l'application de la pensée à l'existence réelle ; *hors de nous*, ce sont les choses et les lois absolues de l'existence qui régissent les choses, en tant que nous pouvons logiquement les concevoir par notre activité mentale.

Voilà l'*apriorité* que tout homme raisonnable doit admettre comme réelle. Kant ne s'en contente pas.

Comme le temps et l'espace pour l'intuition, ainsi pour la pensée pure certains concepts (nous ne savons comment) doivent jaillir de l'arrière-fonds de notre intelligence. C'est qu'en effet d'après Kant nous ne pouvons rien

percevoir que de purement sensible ; l'expérience sensible ne nous donne rien d'universel et de nécessaire : il en concluait que les concepts grâce auxquels nous concevons le nécessaire et l'universel, viennent du fonds même de l'ame. Aussitôt donc qu'un phénomène éveille l'esprit, le concept jaillit pour le revêtir d'une forme intelligible.

Donnons un court et caractéristique exposé de ces concepts ou catégories de Kant.

Les « concepts » ne sont pas des abstractions empiriques et ne donnent point de caractère général à la perception : ce sont des *formes* que l'entendement applique instinctivement à l'expérience. Ils sont « en germe, en puissance « dans l'esprit humain jusqu'à ce qu'ils se dé- « veloppent à l'occasion de l'expérience, et, pu- « rifiés par ce même entendement des condi- « tions empiriques concomitantes, apparaissent « dans toute leur pureté » (1). Il ne sont pas arbitraires, ne dépendent pas des caprices de

(1) Raison pure, p. 67.

l'individu : ce sont des formes nécessairement logiques, qui *doivent* se développer dans tout entendement. Les *formes de l'intuition* pourraient être autres que celles que nous avons, mais non les *formes de la conception*.

Ces concepts s'appellent *catégories*, en tant qu'ils servent à la classification. Les catégories de Kant ne sont pas des manières d'être, mais de pures formes de la conception. Ce sont les lois nécessaires subjectives de l'activité mentale, de pures formes dans lesquelles l'esprit reçoit la matière fournie par les sens, un appareil dont l'entendement se sert pour élaborer la matière déjà informée par l'intuition sensible, c'est à dire pour concevoir. Soit, par exemple, le jugement de perception : le soleil échauffe la pierre ; aussitôt jaillit du fond de l'âme la catégorie de cause et d'effet ; elle s'imprime sur cette perception, et nous obtenons le jugement expérimental général : *dès que paraît le soleil, la pierre s'échauffe*.

La *fonction des catégories* n'est donc pas, comme on le voit, de représenter des objets,

mais d'enchaîner étroitement des représentations. L'intuition fournit des objets, et la catégorie donne la forme qui les enchaîne avec une nécessité subjective. C'est le nombre des formes possibles de cet enchaînement qui détermine le nombre des catégories. Nous avons en conséquence :

Catégorie de quantité : unité, pluralité, totalité ;

Catégorie de qualité : réalité, négation, limitation ;

Catégorie de relation : substance et accident, cause et effet ; action réciproque ou communication ;

Catégorie de modalité : possibilité, existence, nécessité.

Kuno Fischer dit de cette célèbre table des catégories : « Dans la disposition des catégories « apparaît clairement la fantaisie architectonique de Kant, son goût pour l'apparence ; « il faut se garder d'attacher trop d'importance à la symétrie qui s'y étale complaisamment. Comme ces catégories sont abs-

« traites des jugements, il manque à ce dodéca-
« logue des concepts purs de l'entendement la
« forme du système, que ne remplacent pas
« les jeux de l'architectonique » (1). En réalité la théorie des catégories se réduit à un jeu puéril, mais la façon dont Kant glisse, au lieu de manières d'être réelles, de pures formes unitives sous le mot « concepts » ou « catégories » , a de trop graves conséquences pour être tolérée comme un jeu inoffensif.

D'après Kant les catégories sont proprement ce qui informe l'expérience. L'expérience consiste dans l'enchaînement universel et nécessaire des phénomènes. Le « moi », sujet percevant, coordonne les phénomènes transitoires par le moyen du temps et de l'espace, et en fait l'objet de l'intuition. Mais le « moi », sujet concevant, coordonne les phénomènes d'une manière universelle par le moyen des catégories et en fait l'objet d'une expérience qui a une valeur universelle. Les catégories l'em-

(1) Histoire de la Philos. Mod., III, 363.

portent donc sur le temps et l'espace, en ce qu'elles sont un ciment plus durable et plus fin.

L'appareil à priori des formes vides, c'est la « Raison pure, » qui est ainsi l'objet principal de la Critique.

Pour faire avec Kant la sentinelle critique, observons d'abord qu'il a déjà été dit qu'aucun concept ne peut se glisser dans l'entendement, qui renferme quelque chose de réel, c'est à dire qui ait un contenu objectif : en d'autres termes, que la connaissance à priori est entièrement *pure*. Entre les connaissances à priori, celles-là sont pures qui ne sont mélangées d'aucune expérience. Soit, par exemple, le jugement : *tout changement a une cause* ; c'est un jugement à priori, mais il n'est pas pur, parce que l'idée de changement est un concept qui ne peut être tiré que de l'expérience.

2. — Maintenant, à considérer les formes pures, on doit *premièrement* observer qu'il n'y a *aucune raison* de les admettre. Kant pré-

tend que la connaissance humaine a dans sa formation un caractère qui ne peut s'expliquer par la pure expérience sensible : pour lui, les concepts doivent être à priori, c'est à dire *indépendants* de l'expérience, attendu que, en raison de leur universalité, ils ne pourraient tirer leur origine de la seule comparaison et élaboration des images sensibles. *Jusqu'ici il a incontestablement raison*, quoiqu'il comprenne fort inexactement la *nature de cette indépendance*.

Maintenant voici deux essais d'explication : la philosophie traditionnelle, ordinaire aux hommes, « naïve », — et la philosophie de Kant. C'est le moment de dire : C'est ceci ou cela. Ce n'est qu'après un examen approfondi que l'une ou l'autre alternative peut être avec raison admise.

Tandis que le professeur de Kœnigsberg détermine l'activité suprême de l'esprit *du dedans au dehors* par des idées-types subjectives, formes toutes prêtes, qui n'ont qu'à se développer, à se dégager les unes des autres, la phi-

losophie traditionnelle enseigne que la faculté cognitive reçoit sa forme, sa détermination *du dehors* par le moyen de la réalité objective. Comme, si l'on admet cette dernière doctrine, le système entier de Kant, tombe au rang des chimères fantastiques, nous sommes obligés d'exposer cette doctrine en toute exactitude, au risque de répéter ce qui a déjà été dit sous une autre forme.

Comme, en fait, nous concevons l'universel, donc quelque chose de supérieur à la perception sensible, on se croyait avant Kant, et surtout dans le « sombre moyen âge », autorisé à conclure que l'intelligence humaine a la faculté de saisir dans les choses ce qui leur appartient en propre indépendamment de leur existence matérielle, de leurs manifestations contingentes, de leur individualité. Tandis que le sens ne saisit que les individus dans leur phénoménalité, cette faculté supérieure, la raison, pénètre jusqu'aux manières d'être générales (existence, substance, accident, etc. ), jusqu'à leur *essence*. Ainsi naissent les *concepts*.

Ce que le concept renferme est bien réel dans l'individu, qui est apparu au sens ; mais ce n'est pas à *cet* individu que le concept doit son origine : c'est une *réalité suprasensible logiquement nécessaire*, qui sert de support aux individus. Dans le concept de cercle la rondeur n'est pas expliquée parce que *tel* cercle est rond, mais *tel* cercle est rond, parce que la rondeur appartient au concept du cercle. Le contenu du cercle ne dépend donc pas de l'individu ; c'est à l'*universel* que tous les individus afférents doivent se subordonner. Le concept ne perd rien, même si l'individu, à l'occasion duquel nous le concevons, cesse d'etre. En soi, le concept est une nécessité suprasensible ( métaphysique, ), qui se révèle à notre esprit comme l'obligation logique de penser ainsi et non autrement. Entre les *vains produits de l'imagination* et le concept il y a un abime.

Ainsi s'explique suffisamment la circonstance sur laquelle Kant insiste tant : la vérité du concept n'est pas indépendante de la réalité

de ce qui apparait au sens. Néanmoins les concepts ne sont pas de vaines formes qui viennent du *sujet*, ils ont un contenu qui procède de la réalité externe. L'intelligence, sous l'action de l'être extérieur, acquiert une constitution en vertu de laquelle elle devient, grace à son activité, l'image vivante et l'expression de l'*être réel* qu'elle connait. C'est que, si l'intelligence est faite en elle-meme pour saisir en soi l'être des choses d'une manière idéale, l'être extérieur se représente à l'intelligence parce qu'il est fait lui aussi, pour se révéler à l'esprit. Cet effet de l'action des objets sur l'intelligence s'appelait avec raison, dans la philosophie du moyen âge, *forme*, c'est à dire ce qui détermine la représentation du connu dans le connaissant.

Afin de prévenir toute méprise, encore une petite remarque. Les concepts ou catégories ne sont-ils *que* des manières d'être transcendantes? Le célèbre critique s'empresse de nous répondre : les catégories sont ou *seulement* transcendantes, c'est à dire formes des choses en

soi, ou *seulement* immanentes. Il oublie, comme il arrive souvent, quand on est prévenu, un troisième cas possible : c'est que les catégories pourraient avoir une valeur transcendante *et* une valeur immanente. Et c'est ce qui est. Avant tout les catégories sont les *formes de l'existence de l'être en soi* ; puis, elles sont les *formes de la conception pour ce qui* est conçu. Dieu, principe dernier de toutes choses, nous a donné la *faculté de concevoir* les choses avec les formes logiques mêmes, selon lesquelles elles existent (1). Nous sommes d'accord sur ce point avec les Kantiens réalistes qui, on le sait, s'appuient sur les propositions par lesquelles le grand penseur en contradiction avec son système soutient l'existence réelle du monde extérieur (Herbart, H. Lotze, Trendelenburg (2), Ed. de Hartmann, etc.) —

(1) Cf. La science moderne considérée dans son fondement, p. 76 remarque.

(2) Sur Trendelenburg, Hartmann fait cette remarque : avec son 3e cas possible il a touché le point précis de la question ; on avait justement raison de parler d'une *lacune* dans la démonstration de Kant ; car il ne s'agit, pas seulement d'une lacune

Les kantiens purs ( idéalistes ), qui veulent éliminer à tout prix la chose en soi, ne peuvent parler sérieusement de transcendance ; notre troisième cas possible leur est interdit. Les réalistes critiques sont donc en un point essentiel revenus à l'explication des concepts qui est familière à la scolastique.

Ce qui est vrai des concepts, est vrai naturellement aussi des *jugements* et des *principes* qui reposent sur les concepts. Eux aussi doivent avoir leur fondement non dans une nécessité subjective, mais dans une réalité objective extérieure à l'acte cognitif, exactement comme les concepts dont la comparaison les engendre nécessairement. Telle est l'explication traditionnelle.

Tout d'abord on nous accordera bien au moins qu'elle explique la situation aussi bien que le fait la fiction de Kant. Pour que son

dans sa démonstration de Kant, mais d'un tout [illegible] à rectifier complètement ; cette rectification ne [illegible] point, ni n'achève la démonstration de Kant ; elle lui enlève toute sa force et sa valeur.

système fût le seul acceptable, Kant aurait au moins dû faire un sérieux effort pour démontrer que l'antique théorie était inacceptable et faire voir qu'il y a contradiction à admettre dans l'homme une faculté de connaître le suprasensible et à dériver la détermination, ou forme de l'acte cognitif, d'une réalité *externe*.

3. — *En second lieu*, admettre avec Kant une forme de l'entendement, c'est admettre une hypothèse qui n'est pas seulement toute superflue, mais encore *qui ne peut être mise d'accord avec les faits observés*. En effet, la conscience nous atteste non seulement que nous nous sentons logiquement contraints de penser, de juger ainsi, et non autrement, mais encore que cette nécessité a pour caractère propre d'être une connaissance de l'objet donné du dehors au principe pensant. Nous pensons *ainsi*, parce que l'objet est *ainsi*. Nous ne sommes pas poussés dans nos jugements par une aveugle nécessité ; nous avons clairement conscience de la nécessité où nous sommes de concevoir que le rapport des con-

cepts, affirmé ou nié dans nos jugements, préexiste réellement à notre travail mental et en est indépendant. « Autrement, demande-« rons-nous avec Kleutgen, quel est le mo-« tif qui me force à juger que deux lignes « ne peuvent se rencontrer ou ne se couper « qu'en un point ? Évidemment il n'y en a « pas d'autre que celui-ci : c'est que je vois « que la chose est ainsi et ne peut être autre-« ment ». Nous voyons clairement que, sur les lignes telles qu'elles existent hors de notre esprit et indépendamment de lui, les propositions ci-dessus doivent se vérifier. C'est l'affaire de la critique scientifique d'explorer tous les éléments subjectifs de notre pensée et de ne s'arrêter qu'aux concepts les plus simples et aux principes les plus élevés. Mais partout et toujours où apparaît une nécessité mentale, la critique reconnaît une intuition même de la vérité. Une critique qui dédaigne ces faits n'est rien moins qu'une critique ; c'est une architectonique ; elle ignore le caractère le plus essentiel de la connaissance.

4. — *En troisième lieu*, Kant, avec l'appareil de ses formes, s'est éloigné de la voie scientifique en entreprenant d'expliquer les faits par une hypothèse qui a elle-même autant besoin d'explication que les faits.

En effet, que sont ces formes vides, ces concepts purs, qui, jaillissant du fonds de l'âme et se développant, s'élancent sur les perceptions pour les inonder d'universalité (1) ? D'où tirent-elles le droit d'universaliser des perceptions ? Quelle raison y a-t-il pour qu'un objet, par exemple, étant mis en contact avec une pierre échauffée par le soleil, le concept

(1) Ce que nous avons dit ci-dessus (p. [illegible]) des formes de l'intuition est vrai aussi, mutatis mutandis, des formes de l'entendement. Sur la manière dont elles naissent ou apparaissent, Kant ne nous dit rien de net. Il s'en réfère à un « système d'épigenèse de la Raison pure » (Critique, p. [illegible]). Ce qui veut dire : ce n'est pas l'expérience qui rend ces concepts possibles ; au contraire, les catégories du point de vue de l'entendement renferment les fondements de la possibilité de toute expérience (ce ne sont pas non plus des dispositions subjectives de la pensée (qui seraient établies par notre Créateur, de sorte que leur emploi concorderait exactement avec les lois de la nature), mais bien les premiers principes à priori de notre connaissance, pensés par nous-mêmes. — Ce dénouement est disparu de la 2e édition de la Critique.

fondamental de cause surgisse en moi et ma perception se transforme en une proposition universelle ? Pour que, à la vue d'un arbre, la forme mentale « *substance* » s'élance des profondeurs de l'âme, s'applique en quelque sorte à l'arbre et, sans autre occasion objective, me le fasse penser comme substance ?

Sans aucun doute on est fondé à dire que c'est la raison qui, à l'apparition d'une image sensible dans l'imagination, produit une image mentale, forme cognitive correspondant à l'objet externe. Mais conformément à l'explication traditionnelle, telle que nous la trouvons chez les scolastiques, la connaissance sensible, ou, pour mieux dire, l'objet externe par le moyen d'une image sensible dans l'imagination, *coopère* à la production de l'image mentale suprasensible.

5. — Nous touchons ici à un point sur lequel, en raison de son importance décisive, nous devons nous arrêter un peu.

Comment quelque chose de matériel, comment une impression sensible peut-elle *coopé-*

*rer* à la production d'une forme cognitive suprasensible, immatérielle?

La réflexion se trouble, si l'on considère *d'abord*, que les individus matériels sont déterminés par les lois universelles de l'être, et, par suite, intérieurement faits pour se révéler à l'esprit qui pense. Pour comprendre cet état de choses, voyons l'analogie qu'il présente avec la valeur artistique d'une figure qui, aux yeux de l'animal, est en quelque sorte enfouie dans la matière ainsi que dans les ténèbres. Assurément, cette figure est matière pure, mais encore cette matière est-elle déterminée par les lois de l'art et porte ainsi le sceau de l'esprit. Sa valeur artistique est en quelque sorte voilée sous les accidents matériels qui sautent tout d'abord aux yeux. Survient l'artiste, et, à la lumière de l'inspiration, ces accidents matériels lui viennent en aide pour rendre visible le mérite de cette figure (1). *En second lieu*, n'oublions

(1) Comme en réalité nous avons des choses une connaissance plus parfaite que celle que peuvent donner les individus

pas que, dans l'homme, la connaissance sensible, directement influencée par l'objet externe, a dans l'âme les mêmes racines que la faculté de concevoir. D'où il suit que, chaque fois que la faculté de connaître le sensible est sous l'impression des choses externes, la faculté de conception en subit *indirectement* le contre-coup.

Nous ne disons donc pas que l'individu matériel agit directement sur l'esprit *antécédemment* et *indépendamment* de l'activité mentale. Si nous disions cela, on aurait toute raison de nous opposer la proposition fondamentale du Kantisme. Mais nous disons que la raison, en

matériels, les aristotéliciens comparaient l'activité mentale à une *lumière*, qui nous permet de pénétrer dans l'essence des choses. Mais cette lumière n'est qu'une vertu de la raison, capable de dépouiller le caractère matériel des individus et de saisir en eux, selon les lois générales de l'être, l'essence qui en fait le fond. De même pour l'artiste. Comme en contemplant une œuvre d'art on devient capable d'en saisir la valeur de manière à comprendre la capacité artistique de son auteur, ainsi nous sommes mis en état de connaître l'essence des choses, de manière à comprendre la capacité de l'Auteur de toutes choses. Ce qu'il a de *tout temps* pensé, nous arrivons à le penser *après lui*.

présence de l'image sensible, commence en quelque sorte de sa propre initiative à manifester son activité, et, grâce à cette activité même, produit l'image mentale (forme cognitive). Cette activité rationnelle consiste essentiellement à séparer pour ainsi dire de la chose extérieure le contenu objectif de l'image mentale. Le contenu du concept est bien dans l'objet externe, quoiqu'il n'y soit pas (par exemple quant à l'universalité) *tel* que le renferme le concept.

Par où l'on voit que l'objet de la représentation sensible *coopère* à la production de l'image mentale au moins comme cause déterminante, informante. Il concourt à mettre au point l'image mentale, et cela, grâce à son union avec l'activité rationnelle, tout ainsi que la nature matérielle d'une chose peut en raison de son union avec la lumière mettre au point l'image rétinienne. Si donc c'est avant tout la raison même qui produit pour elle-même dans l'image mentale une forme cognitive, c'est en se servant de l'i-

mage sensible qui représente l'objet externe.

Nous sommes remontés un peu haut, mais sans nous écarter de notre sujet. Nous avions accusé Kant d'avoir cherché à expliquer les faits par une hypothèse qui elle-même a plus besoin qu'eux d'explication. En lui reprochant de dériver d'une façon inintelligible notre pensée déterminée de concepts purement subjectifs, nous en sommes arrivés à rappeler comment dans l'ancienne philosophie la détermination de notre pensée avait été expliquée d'une façon satisfaisante. C'est ainsi seulement que le reproche adressé à Kant a toute son importance. Ainsi s'explique tout ce qu'il fallait expliquer. C'est dans la représentation sensible que se trouve le principe qui donne à l'image mentale sa détermination, de façon qu'elle nous représente tel objet et non tel autre. Kant n'a pas voulu voir comment cela était possible. S'il était allé à l'école du moyen age, il y aurait appris que c'est sans doute la raison qui produit l'image mentale de l'objet, non toutefois en disposant des concepts

selon ses propres lois subjectives, mais en collaborant avec la représentation sensible à la production de la forme mentale correspondante. Cette explication est d'accord avec la croyance du genre humain, que notre connaissance résulte d'une sorte d'action réciproque du monde sensible et de nous-mêmes. « La tentative, dit Lotze, de faire de l'image « des choses un produit intérieur de l'esprit « seul, a de nouveau été bientôt rejetée par les « savants : on trouvait qu'il était pour cela « nécessaire d'admettre en nous autant d'ins- « tincts étrangers à l'essence de l'esprit « et qu'on n'en peut dériver, — que la « croyance commune croyait en recevoir « du monde extérieur ». (Microcosme, III, p. 231).

Pour en finir avec ce grand procès, disons, *en quatrième lieu*, que les concepts purs de Kant sont des formes vides de tout contenu, mais *pleines de contradictions*. Des concepts purs, c'est à dire sans contenu, des concepts qui ne sont que des formes de l'intuition,

sont tout simplement impossibles. Tout concept, en effet, doit avoir un contenu, une matière : autrement, il cesse d'être un concept. On peut appeler les concepts *purs*, en tant qu'ils ne représentent rien de sensible, aucun individu, mais rien que de général. Des concepts purs, au sens de Kant, sont des cercles carrés, des couteaux sans manche ni lame. Un concept est toujours le concept de quelque chose : sinon, il n'est rien. Par la seule compréhension mentale d'un concept nous avons déjà quelque chose d'objectif de représenté. Sans doute il y a des lois mentales qui président à la formation des concepts, mais les lois de la pensée humaine ont leur fondement dans les lois objectives de l'être, lesquelles s'expriment dans le concept.

Inutile d'insister pour montrer quel jugement porte la science sans préjugés sur la logique *transcendantale* de Kant. Nous sommes en droit de l'appeler, ainsi que nous l'avons fait, un jeu puéril. Mais entre les concepts ou jugements il y en a un surtout qui demande à être étudié à part.

# CHAPITRE IX

## DESTRUCTION DU PRINCIPE DE CAUSALITÉ

## CHAPITRE IX

### DESTRUCTION DU PRINCIPE DE CAUSALITÉ

---

1. — Parmi les différentes formes mentales ou concepts intellectuels vides, qu'a fabriqués Kant, nous devons soumettre à un examen spécial, à cause de son importance extraordinaire, le principe dit de causalité. Ce principe, d'un usage si fréquent, s'énonce dans le jugement suivant : *Tout effet ou tout changement doit avoir une cause correspondante :* jugement universel, auquel se voit contraint, comme on le sait, tout homme pensant. C'est autour de ce principe entre tous que se déroule la lutte des esprits. Kant considère l'étude de ce principe

comme l'événement capital dans l'histoire de la philosophie.

Commençons par bien nous rendre compte de la situation à expliquer.

D'abord l'homme, ainsi que l'animal, sous l'impulsion d'un *instinct subjectif* ou à la suite d'expériences accumulées, connait dans des cas isolés que tout événement est l'effet d'une action. De plus, il se développe dans l'homme une *conception rationnelle* de la causalité, et c'est cette conception que nous devons maintenant étudier.

Il y a souvent des cas où l'homme saisit nécessairement les événements ou les choses comme causes d'autres phénomènes. En nous représentant alors non plus telle ou telle chose, mais l'être en général, nous jugeons avec la même nécessité que tout ce qui est, doit être ou par soi ou par autre chose, et par suite avoir une cause. Tout homme raisonnable soutiendra qu'il fait cela grâce aux idées d'être et de cause : il voit en même temps que tous les autres hommes, en état de concevoir ces idées,

doivent aussi savoir cela. C'est de cette manière que l'humanité tout entière croit posséder dans le jugement de causalité un principe universel et nécessaire.

2. — Le principe de causalité, dans son absolue universalité, étant aussi indispensable pour l'étude de la nature, on peut dire qu'il a toujours singulièrement gêné le matérialisme et le sensualisme. Hume est le premier qui essaya de s'en défaire avec un grand appareil d'érudition. Fidèle à l'esprit de l'empirisme, il dériva de l'expérience sensible notre conception tout entière de la causalité. Par suite, il dénia au principe de causalité, le caractère d'une universalité qui ne peut s'expliquer par cette expérience. Il fut d'avis que, bien que nous soyons *contraints* par une illusion invincible de penser que toute chose, tout événement, doit nécessairement avoir une cause, il peut bien cependant dans l'ordre réel des choses exister et arriver beaucoup de choses sans cause. Que nous donne l'expérience ? demande Hume. Des faits isolés, des impressions et leur succes-

sion dans le temps ; c'est tout ; jamais l'expérience ne nous donne d'enchaînement causal. Tu perçois qu'une bille sur un billard en choque une autre, laquelle change de place ; mais *comment* elle quitte sa place *parce* qu'elle a été choquée par la première, c'est ce *comment* que tu ne sais pas. Tu perçois le coup qu'on te donne ; tu sens la douleur, mais tu ne saisis pas dans le coup la cause de la douleur ; tu y ajoutes l'idée de cause ; cette idée ne vient pas de l'expérience. Comment se fait-il donc que la succession se transforme en causation? Comment le *post hoc* devient-il *propter hoc*? Hume répond : quand les faits se suivent toujours, quand la succession se renouvelle souvent, notre imagination s'habitue peu à peu à unir les deux idées, de sorte que, sous l'impression du premier fait, elle voit déjà que le second ne peut manquer de se produire. Ce que les anciens scolastiques ont enseigné de l'*expectatio casuum similium* chez l'animal, Hume le transporte chez l'homme. L'union entre les idées étant continue, prend l'*apparence* de

la nécessité : c'est l'habitude qui produit cette *apparence*. Le lien causal est donc objet non de *science*, mais de *croyance*. Le scepticisme de Hume consiste précisément à soutenir que nous ne pouvons faire usage du principe de causalité que dans le monde des phénomènes d'expérience, et encore, en aucun cas sous la forme de la science, mais toujours seulement sous la forme de la *croyance engendrée par l'habitude*.

On ne peut nier que cette manière de voir présente au premier coup d'œil quelque chose de séduisant, et il ne faut pas s'étonner qu'elle ait fait fortune jusqu'ici chez les savants matérialistes ou empiristes. Aug. Comte insiste sur ce point qu'il faut absolument bannir l'idée de cause et ne parler que de la concomitance constante de faits déterminés. Stuart Mill tient pareillement le principe de causalité pour une pure conséquence d'une induction involontaire ; en soi et pour soi, il serait bien possible que quelque chose existât ou commençât d'être sans cause.

Les matérialistes modernes qui se targuent fort, on le sait, de n'admettre que l'immutabilité et l'universalité des lois de la nature, et avant tout du principe de causalité, fondement indestructible de toutes ces lois, — et qui, pour le maintenir intact, en viennent à nier la liberté humaine,—se trouvent fort embarrassés, quand nous leur demandons d'expliquer le caractère universel et absolu de ce principe. La plupart du temps ils esquivent cette question, comme l'autruche fuit ceux qui la poursuivent, et il serait long de rapporter tous les subterfuges auxquels ils recourent.

3. — Que dire de la solution matérialiste et sceptique de Hume? Il n'est pas douteux qu'elle doive être la ruine de la science. Celui qui ne veut pas renoncer au savoir proprement dit, *doit* admettre sans condition le principe de causalité avec son universalité *objective*, ainsi que nous y contraint notre pensée *subjective*. Que tenter en matière de science avec ce principe, si nous le concevons comme universel pour nous, sans qu'il le soit dans l'ordre

objectif des choses? si, dans le monde externe, il peut exister ou se produire beaucoup de choses sans cause? s'il en est ainsi, adieu la science!

On ne peut méconnaitre que dans ces différentes expressions, — habitude, instinct, prescription, et autres semblables, — que nous trouvons dans la première catégorie des empiristes et des matérialistes, il n'y ait une parcelle de vérité. Et c'est ce que n'avait point entièrement ignoré l'ancienne philosophie. *L'instinct causal* (et non le concept causal, ainsi que l'appelle Lange) dominant dans l'animal, cet instinct qui, par exemple, pousse le singe à passer la main derrière le miroir pour attraper son Sosie, joue aussi dans la vie humaine un rôle important; c'est lui qui fait que le nourrisson, par exemple, crie à la vue de sa mère et acquiert ainsi par l'union de ces deux termes (cri-mère) une certaine expérience. Il est encore vrai qu'en beaucoup de cas nous sommes amenés par l'habitude à supposer un lien de causalité entre des phénomènes constamment réunis, même sans

connaitre ce lien lui-même ; il est vrai aussi que nous nous sentons naturellement contraints de chercher une cause à tout ce qui arrive. Or, qui ne voit que si, dans ces cas, ce n'est pas le pur instinct, mais le *concept réel de cause* qui apparait, ce concept *est au fond de l'habitude* ou nécessité naturelle et, par suite, n'en est pas le produit ? Lorsque, par exemple, le sauvage voit dans l'éclair la cause du tonnerre, parce que ces deux phénomènes sont toujours unis, lorsqu'il se figure que dans l'éclipse un dragon dévore le soleil, c'est qu'il conçoit *au préalable*, que *tout*, partant l'éclipse même et la concomitance constante de l'éclair et du tonnerre, doit avoir une cause.

On voit clairement par là que Hume et les matérialistes n'ont pas même abordé dans leurs explications le problème à résoudre.

4. — A la lumière de l'antique philosophie chrétienne la solution eût été des plus simples. Nous tirons, disait-elle, l'idée de cause et toutes les idées semblables, de *l'expérience*,

surtout de l'expérience interne. Nous avons réellement la conscience immédiate de notre pensée et de notre volonté, comme de notre propre et vivante activité. Ne s'ensuit-il pas que nous avons par là même l'idée de principe, de production, d'action, et partant aussi, d'effet et de cause ? Ces idées, empruntées sans doute à l'expérience sensible, ne sont pas des *perceptions sensibles*, restreintes à tel ou tel phénomène actuel, mais, bien des *représentations mentales* absolument universelles. *L'entendement* aperçoit dans l'objet quelque chose de plus élevé que ce que le sens saisit. C'est grâce à ces concepts que nous connaissons la vérité de cette proposition : tout ce qui commence d'être *a une cause ;* du concept, en effet, s'ensuit immédiatement que tout ce qui a commencé d'être, *a commencé d'être grâce à quelque chose.* Rien ne peut commencer d'être *par soi-même.* Il peut bien se faire qu'un être qui est, sans avoir commencé d'être (c'est ce que nous chrétiens savons et croyons de Dieu) porte *en soi-même* le principe de son existence, mais

tout ce qui a commencé d'être, a sa cause dans un autre être : voilà ce que le concept nous dit avec la contrainte de l'évidence. Dans sa valeur universelle la proposition que nous tirons du concept, signifie : Tout être a son principe *ou* en soi *ou* hors de soi, dans quelque autre être : *tout ce qui commence d'être* a son principe (sa cause) *dans un autre être*.

5. — Kant se sentait vivement attiré par le problème que Hume avait posé. Sa sagacité voyait bien le danger qu'il y avait à suivre la voie tracée par ce dernier. La pensée que le principe de causalité doit, dans l'intérêt de l'humanité et de la science, être maintenu comme universel, et nécessaire, était précisément celle sur laquelle il comptait le plus pour recommander sa philosophie.

Or, sa situation était critique. Sous l'influence du développement du protestantisme l'ancienne philosophie chrétienne s'était entièrement perdue. L'épais nuage de l'empirisme régnant ne laissait plus voir que l'expérience sensible.

Et de cette expérience la connaissance de la causalité pouvait aussi peu sortir que la connaissance des règles de l'art poétique ne peut venir à l'animal de la vue de l'Iliade imprimée.

Mais le grand critique tâche de sortir de cette impasse. La causalité, dit-il, n'existe pas *hors de* nous, aussi nous ne la connaissons pas hors de nous ; nous la tirons de nous-mêmes et la répandons hors de nous *sur* les choses connues par expérience : la causalité est une catégorie.

Kant, comme Hume, ne sait rien d'une intuition *suprasensible* de la vérité objective et universelle. Contre Hume il soutient que l'idée de cause ne peut venir de l'expérience, puisque l'on doit la posséder avant toute expérience. Il n'en concluait pas, au sens de l'ancienne philosophie, que l'homme doit être naturellement disposé dès le berceau à concevoir le principe de causalité, mais il le considérait comme une pure nécessité subjective, à la façon d'un prototype ; nous pensons la causalité sans qu'elle existe.

Comparant l'idée de causalité chez les modernes avec celle que donnait l'ancienne métaphysique, c'est à dire avec les communes conceptions de l'humanité jusqu'à nos jours, voici ce que nous trouvons.

*a*) *Ancienne métaphysique.* — L'idée de cause vient de l'expérience, dans laquelle l'entendement dépasse le sens en ayant l'intuition de la vérité objective et universelle (métaphysiquement réelle). En conséquence de son caractère suprasensible, cette idée est d'une application absolue et universelle (1).

*b*) *Hume.* — L'idée de cause vient de l'expérience sensible. Les limites de son application sont indéterminées : en tout cas elle ne peut s'appliquer à rien qui dépasse l'expérience.

*c*) *Kant.* — L'idée de cause est une forme primordiale de la raison pure : sa valeur consiste en ce qu'elle détermine notre expérience sensible. Elle ne peut donc dans le monde des

(1) Cfr. Lange, *Hist. du matérial.*, II, 45.

phénomènes sensibles s'appliquer sans limites ; hors de ce monde, elle n'a pas de portée.

6. — Par là même nous avons exposé la doctrine de Kant. Trois *reproches* doivent être adressés à l'Atlas de la philosophie moderne : 1º non seulement il laisse sans explication le fait à expliquer, mais encore il le nie : 2º il fonde sa doctrine sur des raisons sans valeur ; 3º il se met en contradiction avec lui-même.

Commençons par le premier reproche. — Pour bien comprendre ce qu'a fait (ou plutôt n'a pas fait) Kant, représentons-nous bien ce de quoi il s'agit : faire du principe de causalité une forme à priori que l'homme en pensant applique aux choses, et par là dénier aux choses extérieures toute causalité ! Quand, par exemple, je vois l'éclair, ce n'est pas seulement, d'après Kant, la représentation (l'idée) que je me fais du tonnerre attendu, c'est encore le bruit *réel* du tonnerre externe « visible », aussi bien que le lien de causalité entre l'éclair et le tonnerre, qui ont *en moi* leur cause ! Je soutiens que l'éclair est la cause de la foudre, non parce

que je sais qu'il en est ainsi réellement hors de moi, et indépendamment de ma connaissance, mais encore parce que la causalité est une forme mentale dans laquelle je suis contraint de couler mes pensées. Est-ce là encore la causalité ?

On objectera peut-être que c'est faire tort à Kant que de prétendre qu'il nie toute causalité objective : c'est la causalité transcendante (c'est à dire valable en dehors de l'acte cognitif), que le grand penseur rejette énergiquement, mais dans l'*intérieur* de l'acte cognitif il admet une vraie causalité. Certes, il en est ainsi. Cette causalité, dite « immanente », consisterait d'après Kant en ce que tout acte cognitif a sa cause entière dans l'acte précédent. S'ensuit-il que la difficulté soit supprimée ? Au contraire. C'est précisément cette causalité immanente qui nous fait dresser les cheveux sur la tête. En effet, il faut observer que Kant ne parle pas de l'enchaînement psychologique des représentations *internes*, de ce qu'on appelle l'association des idées, mais fait sortir les

actes mêmes de la perception *externe*, avec leur contenu, les uns des autres. Si la théorie de la « causalité interne » a un sens, je dois admettre qu'une perception sensible produit de soi, en vertu de la catégorie de causalité, le contenu de la perception suivante, comme étant l'effet de ce qui a été précédemment perçu. Assis à la fenêtre, je vois un enfant prendre à un autre son jouet. Je les entends se disputer vivement; entre temps, je déguste mon café et me brûle la langue; j'entends frapper à la porte et parler le facteur; de la lettre mon regard va et se donne carrière; je vois que les deux enfants se battent et se roulent à terre. Tout cela n'est-il que causalité immanente? Dois-je croire réellement que rien de tout cela, enfants, café bouillant, porte, facteur, bataille, n'existe *hors* de moi? qu'il n'y a là qu'une série de représentations, dont la suivante a toute sa cause dans la précédente? que la perception des paroles échangées résulte de celle des enfants, la perception du café bouillant de celle des paroles échangées,

celle de la porte heurtée de celle du café bouillant, celle de la lettre de celle de la porte heurtée, celle de la bataille de celle de la lettre, et ainsi de suite ? Ne serai-je pas plutôt convaincu par ma perception que je vois devant moi des enfants *transcendants*, c'est à dire réellement existants ; que l'enlèvement du joujou se produit sur le terrain *transcendant*, c'est à dire en dehors de mon acte cognitif, que le café *transcendant* était trop chaud et m'a brûlé la langue ? que le facteur est un phénomène non seulement immanent, mais encore *transcendant ?* enfin que la bataille a eu lieu d'une façon transcendante, c'est à dire hors de mon esprit ? Qu'on ne se rejette donc pas sur la « causalité immanente » de Kant. C'est une chimère, et, s'il n'en était pas ainsi, ce serait le pire équivalent de cette causalité qui, fondement de la science, donne leur intérêt aux recherches philosophiques. Nous maintenons notre assertion : Kant, par sa théorie de la causalité, a détruit toute voie vers la réalité et, par suite, vers tout savoir objectivement valable.

7. — De plus, pour nous mettre en état de juger la théorie kantienne de la causalité, examinons les motifs sur lesquels s'appuie le grand penseur.

D'abord, il croyait ne pouvoir expliquer autrement le principe de causalité avec son caractère d'universalité. Mais était-ce une raison pour le *ruiner* ? S'il s'était seulement tenu à ce fait que *tout homme pensant a l'intuition de la réalité objective et universelle*, telle qu'elle correspond au principe de causalité ; s'il était resté à bon droit convaincu, que l'expérience sensible ne peut fournir cette intuition de la réalité suprasensible, l'existence indéniable du principe universel de causalité l'aurait amené à cette vérité même, que l'homme possède *une faculté de connaître le suprasensible, c'est à dire une faculté spirituelle*. C'est alors qu'il aurait réellement vaincu l'empirisme, le scepticisme, le matérialisme, comme il faisait montre de le vouloir ; c'est alors qu'en face des tristes errements de son siècle, il aurait revendiqué la vraie dignité de l'homme, point

cardinal de la saine philosophie et que, loin d'étendre et d'élargir le cours des eaux malsaines, il aurait pu devenir par ses éminentes qualités une bénédiction pour sa patrie.

Kant crut trouver un autre motif de subjectiver le principe de causalité en en faisant un *jugement synthétique a priori*. — A priori, ce principe l'est assurément, mais il est *analytique* et nullement synthétique. En effet, si je dis : Tout ce qui arrive doit avoir une cause : je trouve le prédicat ( l'effet nécessaire) en énonçant le sujet (tout ce qui arrive). Ce qui arrive, c'est à dire ce qui est appelé à être, renferme nécessairement dans son idée une « *détermination* ». Peut-on concevoir une détermination passive, — un déterminé, — sans concevoir aussi une détermination active correspondante, un déterminant ?

Le troisième motif de soutenir que toute expérience, pour être possible, suppose l'application de la causalité, résulte de ce que la causalité même ne peut être produite par l'expérience, mais doit préexister dans l'esprit. Ce

motif s'évanouit dès qu'on revient à la réalité. Assurément, dans tout acte d'expérience, le principe de causalité trouve son application, il y entre en exercice, pour ainsi dire : mais s'ensuit-il que je doive le connaître expressément, avant son application. Il suffit que je possède « a priori » la faculté d'y reconnaître la causalité et que je m'en rende compte là où elle est appliquée. Cette faculté ne peut absolument pas être sensible ; elle doit être spirituelle c'est à dire suprasensible.

Et voilà le motif de notre second reproche. La grandeur de Kant a donc été de dénier au principe de causalité, pour des raisons sans valeur, l'importance que l'humanité tout entière, contrainte par la raison, lui attribue. Il a par d'autres procédés que Hume, — mais ils vont plus au fond des choses, — détruit le principe, sur lequel doivent se fonder toutes les sciences, et par là même le principe qui devait être la base essentielle de son système.

8. — Troisièmement enfin l'absolue nullité

scientifique de l'assertion de Kant, résulte de ce qu'elle met en danger l'œuvre du grand penseur.

Rappelons brièvement à quelles questions en particulier doit répondre toute théorie de la connaissance.

La perception se distingue, on le sait, de la simple image, en ce qu'elle représente le transcendant (c'est à dire quelque chose qui existe réellement en dehors de l'acte cognitif), ou, ce qui revient au même, en ce qu'elle implique un rapport transcendantal, c'est à dire qui dépasse l'image. Si par l'*imagination* je puis me représenter une maison, l'objet de mon acte est immanent. Si au contraire je vois de *mes yeux* hors de moi une maison, mon acte se rapporte à la maison, comme à quelque chose qui existe réellement *hors de moi :* l'état intérieur qui produit ma perception n'est pas une pure illusion : on pourrait plutôt dire qu'il sert de passage entre le moi et les phénomènes.

Dans la philosophie de Kant, c'est une ques-

tion capitale que de savoir comment la perception renferme un rapport transcendantal : en d'autres termes, comment l'expérience en arrive à devenir l'expérience *de quelque chose*. — Ici les formes mentales ou intuitives n'expliquent rien, car elle s'appliquent *du dehors du sujet* à la matière de l'intuition. La construction subjective de l'acte n'a pas plus d'effet. Ici surtout il n'y a que le *contenu* objectivement donné de la représentation, la *sensation*, qui puisse rendre l'explication possible. D'où vient donc la sensation ? Ne serait-elle que l'effet de notre propre nature ? Il faut dire alors avec Berkeley que tout hors de nous n'est « qu'esprit et idées chimériques », que tout ce que les sens nous enseignent n'est que « pure illusion ». C'est ce que Kant ne veut pas. Aussi prétend-il précisément qu'il y a des choses hors de nous et que ce n'est qu'en tant qu'elles affectent nos sens que nous pourrions savoir par l'expérience qu'il existe quelque chose, et que ce n'est qu'en tant que ces choses se manifestent que la connaissance et la

vérité sont possibles. Nos sens sont *affectés* d'impressions, et c'est la manière dont ils sont affectés qui détermine le contenu de la représentation. Par la manière dont nous sommes affectés on ne peut entendre qu'une *action*. Or qui exerce cette action ? Déjà, dans la première édition de la Critique de la Raison pure, Kant avait répondu que ce sont les *choses en soi* qui nous affectent par des représentations. L'action exercée sur nous implique *causalité*, cela est trop clair. Mais si la chose en soi constitue la *cause* de l'état dont nous sommes affectés, la causalité n'est plus seulement une forme à priori préexistant dans notre esprit, c'est une puissance déjà inhérente aux choses mêmes et je n'en puis prendre connaissance que par l'*expérience*. En conséquence, dans sa *Métaphysique de la nature* (Œuv. compl., v. 317), où il s'efforce de ramener le concept de matière à celui de forces purement actives, Kant dit : « Le caractère fondamental de quelque chose, qui doit être l'objet de « nos sens externes, doit être le mouvement, « car le mouvement *seul* peut affecter les sens ».

Il faut donc choisir. Ou bien on prend la causalité pour une forme mentale toute subjective, et on renonce à toute activité dans le domaine de la réalité extérieure ; et *alors la sensation, telle qu'elle est en fait, demeure inexplicable.* Ou bien on admet, en vue d'expliquer la sensation, une activité émanant des choses externes, et alors le principe de causalité n'est plus seulement une forme mentale subjective ; il a, du moins dans les cas en question, une réalité transcendante.

Nous revenons à cette contradiction sans issue, qui ruine le Kantisme par la base. Par suite du caractère radicalement idéaliste du système, le principe de causalité devient un jeu tout subjectif et illusoire de la pensée ; l'homme, « l'animal qui sans repos cherche les causes », est comme le petit chat qui tourne et joue avec sa queue.

La valeur des formes a priori de Kant a été suffisamment étudiée dans les chapitres précédents. Le philosophe critique croyait en avoir besoin pour expliquer « l'expérience »,

surtout pour trouver un criterium indestructible de la certitude. C'est de l'*utilité* des formes a priori sous ce rapport qu'il nous reste maintenant à traiter en particulier.

---

# CHAPITRE X

## L'APRIORISME CRITERIUM MALHEUREUX DE LA VÉRITÉ

# CHAPITRE X

## L'APRIORISME CRITERIUM MALHEUREUX DE LA VÉRITÉ

---

1. — Ce que nous avons dit jusqu'ici de l'apriorisme, ou appareil des formes Kantiennes, serait plus que suffisant pour appuyer une sentence sans appel de bannissement.

Beaucoup parmi nos lecteurs se souviennent qu'on est en droit d'attendre de *toute* théorie de la connaissance un criterium de la vérité, c'est-à-dire une énonciation claire de ce qui nous rend certains de la possession de la vérité. Aussitôt surgit cette question : l'apriorisme idéaliste subjectif, résumé de la théorie

Kantienne de la connaissance, peut-il répondre à cette exigence ? Quoique la réponse soit déjà faite dans les pages précédentes, nous croyons devoir ne pas laisser de côté cette question, qui ne peut manquer de se poser dans toute théorie complète de la connaissance. Mais nous considérerons l'apriorisme à un nouveau point de vue, d'où nous pourrons très clairement saisir son entière *inutilité*.

Plus que toute autre, la philosophie de Kant était une recherche du vrai criterium de la vérité.

La science ayant dans la période précédente banni complètement le suprasensible, le besoin se faisait sentir chez les savants engoués d'expérience de s'expliquer l'expérience elle-même. On se demanda quelles sont les conditions d'une expérience de valeur universelle. C'est sous cette forme que Kant prit le problème : afin de donner à l'expérience une garantie, il s'efforça de montrer que les jugements expérimentaux nous fournissent une vérité dont la valeur est réellement universelle.

Posons bien nettement la question.

L'expérience de Kant, est un produit des sens et de l'entendement. Au fond de l'expérience se trouve la *perception*, qui procède uniquement des sens. Or, l'expérience emploie aussi le jugement, qui n'appartient qu'à l'entendement. Kant distingue les *jugements de perception*, qui n'ont, dit-il, qu'une valeur subjective (exemple : le sucre est doux, la pierre éclairée par le soleil est chaude) ; dans ces jugements je n'attends pas que je trouve toujours la même chose ni qu'autrui la trouve comme moi (1). De là des jugements expérimentaux de valeur objective et universelle. Que la pierre s'échauffe sous les rayons du soleil, — c'est pour moi une perception passagère, de valeur toute subjective ; mais si je dis : le soleil échauffe la pierre, — il s'ajoute à la perception un concept mental, celui de cause, lequel renferme *nécessairement* avec le concept des rayons solaires celui de chaleur, et le jugement

(1) Proleg. p. 67.

synthétique devient nécessairement universel, par suite objectif, et la perception se transforme en expérience. Je m'attends nécessairement à ce que tous les hommes jugent comme moi que le soleil échauffe la pierre.

Alors se pose cette question : Quel est l'élément a priori, c'est-à-dire étranger à l'expérience, qui fait de la simple perception un jugement expérimental universel et donne ainsi aux sciences expérimentales leur vérité, c'est-à-dire leur valeur universelle ? Nul assurément ne songera à trouver étrange une telle question : elle n'est que trop justifiée.

2. — Dans la philosophie chrétienne la réponse à cette question n'eût pas rencontré des difficultés insolubles.

Conformément à ce que nous avons déjà dit, c'est un fait à maintenir que le rapport universel de causalité entre la chaleur solaire et l'échauffement de la pierre existe dans le monde réel, et que la loi, d'après laquelle toute cause agissante produit un effet correspondant, a hors de nous dans la nature une valeur entièrement

indépendante de l'esprit humain. Les hommes se sont toujours accordés à penser qu'ils ont la faculté de découvrir et d'apercevoir par l'entendement l'universel dans l'objet de l'appréhension sensible, et ainsi l'*intuition* de la réalité objective, ou plutôt *la lumière de cette réalité apparaissant à l'esprit*, serait le critérium de la vérité.

Il en est tout autrement pour Kant. Ignorant la philosophie antérieure, il était tout à fait de l'époque où dominait le subjectivisme protestant. L'esprit répugnait alors à admettre des règles *objectives*, et en revanche, se plaisait à penser que c'est le *sujet*, qui se fait la peinture des choses ; partant que la vérité tire sa valeur, quelle qu'elle soit, du sujet. Quoi de plus simple pour le penseur de génie que de se fabriquer une boîte à couleurs avec les débris du dogmatisme de Leibnitz et de Wolf ? C'est ce qu'il fit. Ainsi il enrichit la philosophie de l'apriorisme, c'est-à-dire de cet appareil d'éléments subjectifs, que nous avons examinés. Le système de Kant

est essentiellement un idéalisme subjectif.

Certes, il était permis à Kant, c'était même une entreprise rémunératrice et conforme à l'esprit du temps, de faire la critique des facultés de connaître et de leurs lois, de soumettre à un examen approfondi les facteurs subjectifs de la connaissance, d'étudier les espèces de phénomènes subjectifs et objectifs, grâce auxquels se produit la connaissance. Le champ était largement ouvert à la science. Si Kant avait ainsi compris la tâche qui incombait à son époque, il aurait pu devenir le régénérateur de la philosophie, et, pour employer le mot terrible de Hugues de Mohls, se mettre sur la conscience la destruction d'un nouveau moyen âge. Car la faculté de connaître, par suite les puissances et leurs lois, voilà le véritable *apriorisme*, celui de la philosophie dans l'antiquité catholique.

L'apriorisme de Kant est une découverte toute nouvelle. C'est un magasin de prototypes, de formes, de verres de lunettes de cou-

leur, grâces auxquelles l'esprit humain fait entrer le temps et l'espace, la causalité, la vérité, la réalité, dans ses propres modifications, produites on ne sait comment. Qu'on n'oublie pas que la réalité même reçoit ce badigeon. Beau travail, sans doute : mais c'est dommage que ce que l'homme pense ainsi, soit pure imagination, et non véritable vue des choses.

3. — *Trois motifs* doivent amener tout homme qui pense à rejeter l'apriorisme Kantier comme criterium de la vérité : 1° cet apriorisme est une hypothèse sans fondement, 2° eût-il un fondement, qu'il serait absolument incapable de nous donner la certitude de la vérité réelle ; 3° il tombe de lui-même.

Nous disons qae l'apriorisme de Kant est une hypothèse sans fondement. Sans doute l'habile penseur a essayé de donner à son hypothèse un fondement grâce à mille tournures variées : mais quel fondement ? C'est la formule amphibologique, que nous avons déjà rappelée ailleurs. « La simple vérité, remar-

« que avec raison Hartmann (1), que tout ce
« que je peux me représenter, n'est autre chose
« *que ma* représentation, que tout ce que je
« peux concevoir ne peut être autre chose *que*
« *ma* conception, — cette simple vérité est la
« source même de tout idéalisme subjectif :
« tous ses fondements sont des balivernes,
« sauf en tant que cet argument s'y retrouve
« plus ou moins caché, et c'est de lui qu'ils
« tirent toute leur force ». On voit ici la lourde méprise où est tombé l'aiguilleur de Kœnigsberg en lançant la philosophie dans la voie de l'idéalisme subjectif.

Concepts et représentations restaient « miens », quand même, au sens de l'ancienne philosophie, les pures *puissances* qui servent à les produire, fussent miennes, et que le caractère propre de ces puissances subjectives restât attaché à ces concepts et représentations. Il n'était nullement nécessaire de mettre sous séquestre toute la réalité objective, en en

(1) Examen crit. du réalisme transcendantal, p. 27.

faisant le produit de mon propre travail.

Nous savons déjà comment Kant a imaginé son prétendu fondement des jugements synthétiques a priori, afin de montrer que la nécessité et l'universalité de ces jugements ne résultent que du travail de l'esprit. Nous avons vu que ces jugements ne sont nullement synthétiques, que leur *apriorisme* se ramène parfaitement à une intuition analytique du sujet et de l'attribut (1).

4. — L'apriorisme idéaliste subjectif ne fût-il point vermoulu par la base, comme il l'est en effet, il serait encore (et c'est notre seconde assertion) incapable de fournir un criterium de la vérité. L'apriorisme, tel que Kant se le figure, est-il en état de donner à

(1) On loue surtout l'idéalisme kantien de fournir une base aux mathématiques et à la physique. C'est l'avis du Dr M. Katzenberger. « Il était réservé à un philosophe allemand de « raffermir contre la plus sévère critique les fondements des « sciences expérimentales ébranlées par Locke et Hume. « Kant seul put faire cela, aussi grand comme philosophe que « comme mathématicien et très versé dans les sciences naturelles de son temps... L'abîme qui jusqu'alors séparait les « mathématiques et les sciences de la nature, était franchi,

nos jugements une base indestructible ? C'est impossible.

*D'abord*, il saute aux yeux que l'universalité, que les perceptions doivent revêtir sous l'influence de l'apriorisme ne peut avoir *de valeur objective*. Je sens que la pierre s'échauffe aux rayons du soleil ; je coule cette sensation dans la forme subjective de la causalité, ou, si l'on préfère une autre image, je la mets à la source de la la causalité subjective, et voilà le jugement expérimental universel. L'universalité serait ainsi tout au plus purement logique, subjective. C'est ce qu'on voit encore mieux en réfléchissant (avec Lange, Histoire du matérialisme) que l'appareil de l'apriorisme Kantien ne peut être au fond qu'une organisation déterminée du cerveau. Or, qu'y a-t-il de commun entre l'organisation matérielle de

« et le point trouvé entre la pensée et le monde extérieur (?!)
« Dans les deux sortes de sciences on reconnut la valeur a
» priori des jugements synthétiques, dont la critique de la
» Raison pure a montré la possibilité, etc... » (L'élément a priori et idéal dans la science, Bamberg, 1874, page 20)

la masse cérébrale et la connaissance de la vérité objective ?

*Secondement*, il ne peut *même pas être question d'universalité subjective.* D'abord il est impossible à Kant de nous dire pourquoi *toutes* les perceptions ne peuvent devenir par l'application d'un concept de l'entendement des jugements universels, si même cela arrive jamais une seule fois. Pourquoi, à propos de cette perception de la pierre échauffée par le soleil, puis-je appliquer le principe de causalité avec l'effet qu'on sait, et ne le puis-je à propos de cette autre perception : la chaleur du soleil endort l'homme ? La simple application d'un concept de l'entendement ne peut donc jamais donner d'universalité au jugement. En second lieu, tout individu devrait en tout cas restreindre à sa propre personne cette prétendue universalité. Comment en effet pourrai-je savoir que d'autres doivent juger comme moi ? Je sens par la langue que le sucre est doux et je dis : le sucre est doux, c'est-à-dire que j'ai une sensation de douceur :

ai-je ici connaissance d'une qualité déterminée du sucre « transcendant? » Voilà ce que le Kantisme ignore. Il ne sait pas davantage si d'autres ont la même sensation du sucre que lui ; les autres hommes ne sont pas pour lui un objet sensible plus immédiat qu'un morceau de sucre : tout cela, ce sont *des choses en soi*. Ces difficultés n'arrêtent pas Kant: il écrit sans se gêner (Proleg. p. 58) : « Tous « nos jugements sont d'abord de purs juge- « ments de perception ; ils n'ont de valeur « que pour nous, c'est à dire pour le sujet ; « et ce n'est que par un détour que nous leur « donnons une relation avec un objet et vou- « lons qu'il vaille pour nous en tout temps et « pour tout homme ; car quand un jugement « est d'accord avec un objet, tous les jugements « sur le même objet doivent s'accorder en- « semble, et ainsi la valeur objective du juge- « ment expérimental ne signifie que son uni- « versalité nécessaire ». Le grand penseur ne remarque pas qu'en parlant ainsi il donne des armes contre lui-même. Dans son système

il lui est impossible de savoir s'il y a dans le sucre une qualité déterminée qui produise sur sa langue la sensation de douceur. Donc, pour s'exprimer comme il vient de le faire, il *devrait* pouvoir savoir que tous les hommes en soi ont même organisation, même langue, bien plus, que le sucre en soi produit sur toutes les langues la même impression. Autrement, il n'y aurait pas de raison pour que les jugements d'autrui dussent nécessairement concorder avec le mien. Pour établir l'universalité subjective du jugement, il faut reconnaître non seulement l'existence de *choses en soi*, mais encore des qualités déterminées, c'est-à-dire en d'autres termes, nier radicalement toute la doctrine de Kant.

*En troisième lieu*, enfin, d'après les propres principes de Kant, nous ne pouvons pas même savoir si l'apriorisme existe ou non. Conformément à sa théorie, il n'y a que ce qui tombe sous l'intuition empirique qui puisse être sûrement connu comme réel. Or selon cette théorie même, tous nos états de sensi-

bilité, d'entendement et de raison pure, dont le critique entreprend de démontrer la clarté et l'authenticité, ne tombent pas sous l'intuition empirique. Ils ne peuvent donc plus être sûrement connus comme réels ; ils sont au plus haut point de purs concepts, sans valeur objective.

La Critique de la Raison pure doit donc dores et déjà renoncer à toute valeur objective, parce que, ainsi qu'elle le dit elle-même, l'objectivité ne se produit que par l'application du concept à la sensibilité, toute « connais« sance par entendement pur et par raison « pure n'est qu'entière illusion, et il n'y a de « vérité que dans l'expérience (1); » néanmoins elle veut, cette Critique de la Raison pure, être considérée comme une science isolée, se suffisant à elle-même, « indépendante de toute « sensibilité. » Comprenne qui pourra.

Il ne pourrait donc y avoir de doute sur l'entière inutilité de l'apriorisme idéaliste :

(1) Proleg., p. 154.

celui qui s'y laisse prendre, s'abandonne inévitablement au scepticisme.

Maintenant, encore un mot sur la conséquence fatale, où aboutit le développement de cette doctrine.

---

# CHAPITRE XI

## LE NIHILISME, DERNIER STADE DE LA PHILOSOPHIE DE KANT

## CHAPITRE XI

### LE NIHILISME, DERNIER STADE DE LA PHILOSOPHIE DE KANT

---

I. — De même que la nature du grain se connaît mieux par son développement ultérieur que par lui-même, ainsi les plus graves erreurs se connaissent peut-être plus complètement quand on voit où elles conduisent.

Où donc nous conduit Kant? Cette question nous jette dans l'embarras. Par son système et ses principes c'est un idéalisme purement subjectif : néanmoins il est assez inconséquent pour laisser entrer dans son système, sous le nom de *noumènes*, de *choses en soi*, des lam-

beaux de réalisme. Pour le moment faisons abstraction des éléments réalistes pour ne considérer que le *système* en lui-même, que l'*idéalisme subjectif*.

D'une manière générale le Kantisme peut être comparé à un embarcadère. Celui qui y est arrivé en partant de la foi chrétienne se trouve avoir la facilité de continuer sa route dans des directions différentes. Kant délivre des billets pour le matérialisme comme pour le panthéisme, pour le déisme comme pour le positivisme. En partant de Kant, on peut, en tournant un peu, faire tout aboutir *à la conscience* ou à *l'inconscience* ; on peut résoudre, avec l'un, tout *en espace en mouvement*, avec l'autre *en temps sensible*. Tout cela, et mieux encore, nous l'avons vu se produire en Allemagne. Mais celui qui s'attache étroitement à suivre la voie propre de Kant, arrive après quelques stations, à un nihilisme complet. C'est ce que nous allons montrer.

II. — *Première station :* — Tout hors de *moi* n'est qu'apparence. Que Kant ait radicale-

ment purgé le monde connaissable situé hors de moi de tout contenu *suprasensible* ( métaphysique ), on l'a suffisamment fait voir. Mais par une conséquence inéluctable de ses principes, l'univers se résout en vaines apparences, en pur néant.

Que le lecteur nous permette ici de présenter dans leur enchainement les théorèmes de Kant, car nous touchons ici au comble de l'aberration, où s'est élevé le héros des temps modernes.

« Les objets extérieurs, les corps, ne sont « que des phénomènes, par suite qu'un mode « de nos représentations, dont les objets « n'existent que grace à ces représentations « mêmes, et, pris à part, ne sont rien ( Crit. « de la Raison pure, p. 297 ). » Kant s'appelle lui-même un réaliste empiriste, parce qu'il accorde une réalité à la matière en tant que *phénomène* subjectif. « Les choses externes, « j'entends la matière, avec toutes leurs for- « mes et leurs changements, ne sont que des « phénomènes, c'est-à-dire des représentations

« en nous ( Ibid. ) » « La matière et les cho-
« ses corporelles sont purement des phéno-
« mènes, c'est-à-dire de simples modes ou re-
« présentations qui ne se trouvent jamais qu'en
« nous ( Ibid. 298 ). » « L'objet empirique
« ( c'est-à-dire l'objet *intérieur*, qui selon
« Kant forme exclusivement l'objet de notre
« *expérience* ) s'appelle externe, quand il est
« dans l'espace, et interne, quand il n'est re-
« présenté que sous le rapport de temps : or,
« le temps et l'espace ne peuvent se trouver
« qu'*en nous* ( Ibid. 300 )... Toute perception
« externe atteste immédiatement quelque chose
« de réel dans l'espace, ou plutôt est elle-
« même le réel ( p. 300 ). La réalité de phéno-
« mènes externes n'existe que dans la percep-
« tion et ne peut exister d'aucune autre ma-
« nière. — Si j'écarte l'objet pensant, l'univers
« entier s'abîme, comme n'étant qu'un état de
« la sensibilité du sujet, un mode de ses re-
« présentations — (p. 306). La matière ne
« désigne pas une espèce de substances hétéro-
« gènes et entièrement différentes de l'objet du

« sens interne ( de l'âme ), mais seulement
« l'hétérogénéité des phénomènes, différents
« des objets ( lesquels en soi nous sont incon-
« nus ), et dont nous appelons les représenta-
« tions *externes*, par comparaison avec celles
« que nous attribuons au sens interne, quoi-
« que ces dernières appartiennent aussi bien
« que toutes les autres au sujet pensant,
« avec cette seule différence qu'elles portent
« en elles cette illusion que, représentant
« des objets dans l'espace, elles ont l'air
« de se détacher de l'âme et de flotter en
« dehors d'elle, alors que l'espace même,
« dans lequel nous en avons l'intuition, n'est
« qu'une représentation, dont la copie sous le
« même aspect ne peut se trouver hors de
« l'ame (p. 307-308). — Tous les objets d'ex-
« périence possible pour nous ne sont que des
« phénomènes, c'est-à-dire de pures représen-
« tations, qui ( sinon en tant que représentant
« des êtres étendus ou des séries de change-
« ments ) n'ont hors de notre pensée aucune
« existence en soi (p. 388 ). » — Puis Kant ex-

plique comment les objets d'expérience externe et le changement sont *réellement* dans le temps et dans l'espace : « Cet espace même avec ce « temps, et avec l'un et l'autre tous les phé- « nomènes, ne sont point des *choses en soi*, « mais seulement des représentations et ne « peuvent exister hors de notre pensée « ( p. 389 ). » En soi les phénomènes ne sont réellement que « comme de pures représenta- « tions grâce à la perception, laquelle n'est en « fait que la réalité d'une représentation « empirique, c'est-à-dire d'un phénomène « ( p. 390 ). »

Pour éviter toute méprise rappelons-nous quel est pour Kant le fonds de tout. « Si, dit- « il, nous accordons à des objets externes la « valeur de choses en soi, il est absolument « impossible de comprendre comment nous « pourrions arriver à la connaissance de leur « réalité, hors de nous, en ne nous appuyant « que sur la représentation qui est *en nous*. En « effet, on ne peut sortir hors de soi, mais « seulement *en soi-même*, et la conscience ne

« nous atteste que nos propres états (p. 302) ». Nous avons déjà percé à jour ce sophisme ; nous avons vu que la représentation sur laquelle nous nous appuyons dans la connaissance des choses externes, est bien *en nous*, mais ne vient pas seulement *de nous :* elle vient, quant à sa forme, des choses externes ; par suite, il est faux que la conscience ne nous fasse connaître que nos *propres* états.

Selon Kant, l'univers n'est ni plus ni moins qu'un rêve sans consistance. Lange trouve en conséquence topique cette remarque d'Ueberweg : « Le soleil, la lune, les étoiles, avec leur « mouvement régulier et l'univers tout entier, « ne sont que des éléments et en quelque « sorte des parties du sujet intérieur que nous « sommes (1). »

Je suis donc ainsi seul et abandonné dans une cellule obscure, sorte de panorama ; je crois percevoir hors de moi un monde réel, mais ce c'est qu'une aberration mentale inévi-

(1) Hist. du matérial., II, 429.

table ; ce que je perçois, ce ne sont que des images que je tire de moi et projette par une sorte de magie sur la paroi intérieure de moi-même ; l'histoire universelle n'est que le mécanisme d'une montre qui bat dans ma tête ; la nébuleuse de Laplace, l'âge de bronze, les batailles de 1870-71, rêves ! Bismarck, Garibaldi, personnages de lanterne magique ! le soleil, la lune, les étoiles, sont des taches sur mon *moi !* Mais je ne puis m'assurer de leur existence ; s'ils sont, ils sont certes de l'autre côté de ma conscience ; *pour moi* ils n'existent pas.

Dans cette première station, nous avons du moins encore quelque chose, le moi *réel*. Quand même il n'y aurait autour de moi qu'un jeu d'apparences, fantastiques, j'ai du moins encore la joie de pouvoir être quelque chose de corporel. Mais hélas ! combien de temps encore !

3. — Dans la 2e *station*, le moi, lui-même, le point central devient une chimère. Pleinement d'accord avec l'antique philosophie tra-

ditionnelle, nous avions cru jusqu'ici que non seulement nous avons conscience qu'il y a en nous des pensées, apparaissant et disparaissant, mais encore que c'est nous qui les produisons, et qui, en partie librement, *les faisons apparaître* et disparaître. Moi, j'étais convaincu que je saisissais en moi non seulement l'activité de la pensée, mais encore son *principe* actif. Je soutenais en conséquence que *moi*, j'existe réellement, comme principe réel de la pensée réelle ; je sentais en moi la conviction que, d'après la nature de cette activité multiple, je pouvais arriver à maintes conclusions correspondant à la réalité sur la nature du principe actif.

Pour Kant, tout cela n'est qu'illusion. « Dans « ce que nous appelons l'âme, dit-il, tout « est dans un flux continuel, rien n'est stable. « Par suite, *le moi*, dont je puis avoir cons- « cience, n'est pas un objet, c'est seulement « une forme de tous les objets empiriques, la « forme de l'unité de la conscience. Ce moi « *phénoménal* n'est pas un moi *réel*. Si je puis

« espérer ( mais pour d'autres raisons que « des raisons spéculatives ) une existence « stable, et, à travers tous les changements, « persistant en soi, pour ma nature pen- « sante, » je me console, en attendant, par la pensée que les adversaires, quels qu'ils soient, de mon espérance, n'en savent pas plus que moi sur la nature du sujet que je suis (Crit. de la Rais. pure, p. 306). « L'in- « tuition interne et sensible de notre nature « n'est pas le moi proprement dit, tel qu'il « existe en soi, mais seulement un phéno- « mène qui est donné à la sensibilité de cet « être, à nous inconnu. L'existence de ce « phénomène interne, comme d'une chose « existant en soi, ne peut être admise, parce « qu'il a pour condition le temps, qui ne « peut être l'attribut d'aucune chose en soi « ( Ibid. p. 389 ; cfr. p. 750 et Proleg. « p. 106. ) » Ce n'est que dans l'intérêt systématique que le concept mental, l'idée du *moi*, se forme, ainsi que Kant l'enseigne ailleurs. « De cette idée psychologique ne

« peut résulter qu'un avantage, à condition « de ne pas la prendre pour une pure idée » (Crit. p. 529). C'est méconnaître la valeur « de cette idée que d'en faire l'affirmation ou » même seulement la supposition de l'exis- « tence d'une chose réelle (p. 528). » Hartmann là-dessus remarque avec raison « que « nous pouvons sans crainte ne prêter aucune « attention à une idée, à propos de laquelle « on peut se représenter soi-même *qu'on se « trompe* en la pensant. »

Avec une telle manière de voir, le grand critique finit par penser avec raison qu'on ne peut rien savoir d'une *science de l'âme*, au sens traditionnel. « A la base de cette « science, nous ne pouvons mettre que la « représentation, simple et *en soi vide de tout « contenu*, du moi, — de laquelle on ne « peut même pas dire qu'elle soit un con- « cept, car elle n'est que la conscience qui « accompagne tous les concepts. Grâce à *ce « moi*, la chose pensante n'est représentée « que comme le sujet transcendantal des pen-

« sées, c'est-à-dire un X, etc. (Crit. p. 278). » Le moi n'est pour nous, comme tout autre chose, qu'une *fata morgana* (une fée morgane), une série d'actes représentatifs, qui s'évanouissent dans l'air ou plutôt dans *le néant*. Lorsque, dit Kant, on prétend pouvoir savoir de notre moi, comme être pensant, qu'il est réel, substantiel, simple, on part d'une lourde erreur : car ce qui du *moi* apparait dans le phénomène, n'est qu'une représentation sans contenu, qui repose sur une nécessité toute logique et doit toute son *existence* à l'acte même de la représentation, ainsi que toute autre chose. Pour donner à cette grossière méprise l'apparence d'une conclusion scientifique, il proscrit la conception courante d'un sujet propre du fait de conscience et, d'un mot terrible, il l'appelle « une « subreption de la conscience personnifiée « (aperceptionis substantiatæ). » Aussi a-t-il raison de dire qu'il nie l'existence d'un *moi* réel. Pourquoi aurait-il traité le *moi en soi* avec plus de respect que la *chose en soi* ?

Lange, le dernier panégyriste de Kant, identifiant le moi avec les organes matériels, dont le monde extérieur est une affection, reste fidèle à son maître. « Nous avons le droit, « dit-il, de ne considérer non seulement le « monde externe phénoménal, mais encore « *les organes*, avec lesquels nous le saisissons « *que* comme des *images* de ce qui vraiment « existe (?). L'œil, avec lequel nous croyons « voir, n'est lui-même qu'un produit de notre « représentation, et, quand nous trouvons « que nos images visuelles sont évoquées par « l'organisation de l'œil, nous ne devons pas « oublier que l'œil même, avec son organisa- « tion, le nerf optique avec le cerveau et toute « la structure que nous y pourrions découvrir « comme cause de la pensée, ne sont que « des représentations etc. (1). » Ainsi *moi*, je ne suis plus moi ; j'ai l'honneur de ne plus paraître que comme une tache dans l'étroite sphère de ma conscience, exactement comme

(1) Hist. du matérialisme, II, 129.

les étoiles, les arbres et les autres hommes. Au premier stade, tout objet de nos actes représentatifs a été nié ; nous les considérions encore comme être réel, comme principe et sujet des représentations. Ici nous ne gardons plus que des représentations sans principe et sans consistance, pure illusion ? Encore ici l'illusion est-elle une illusion réelle, et cette réalité dans l'illusion de la représentation profite encore au *moi*. Hartmann, qui, d'ailleurs, devait remarquer que, si l'on habite une maison de verre, il n'y faut pas jeter des pierres, pousse ce point de vue jusqu'au bout : « La « critique du premier degré transformait « dit-il, la prétendue réalité objective du « monde en un rêve dans un rêveur ; celle « du second degré transforme le rêve du « rêveur en un rêve qui n'est le rêve de per« sonne, mais cependant est un rêve ; qui « partant, peut-on dire, se rêve lui-même et, « entre autres fictions du rêve, rêve la fiction « d'un prétendu rêveur. Or ce rêve sans rê« veur est encore réel comme rêve ; la fonc-

« tion du rêveur comme telle n'est pas encore « à ce degré atteinte par la critique ; par « suite, il subsiste encore effectivement une « certaine, quoique bien pâle, réalité (1). »

4. — Mais la critique est impitoyable. A la *troisième* et dernière station, par une conséquence inéluctable de ces principes, disparaissent les derniers restes de la réalité. En effet, la critique y soutient que même la fonction de la représentation, étant soumise à la forme du temps, ne doit pas être considérée comme réelle, mais, elle aussi, comme un phénomène, ou, pour mieux dire, une illusion. Or tout n'est pas illusion réelle, mais illusion de l'illusion. « Le rêve n'existe même pas comme « acte de rêve ; c'est un rêve même que de « rêver qu'il y a un rêve. Nous voyons bien « alors qu'il y a illusion à penser qu'une illu- « sion existe, puisque ce n'est que l'illusion « de l'illusion : nous atteignons *l'illusion abso- « lue*, qui ne laisse subsister pas même la

(1) Expos. critiq. du réalisme transcendantal, p. 42.

« réalité de l'illusion : l'illusion d'un néant « qui paraît un monde éclate à nos regards, « etc. » Hartmann appelle le premier stade subjectivisme ou solipsisme ; le second, idéalisme pur de conscience ; le troisième, illusionisme absolu.

Voilà donc où conduit la théorie du phénomène sans être réel, voilà où conduit le doute, point de départ de la philosophie critique, sur cette question : sommes-nous certains que les choses correspondent à nos idées et les lois de l'être aux lois de notre pensée.

Inutile de montrer en particulier ce que vaut au point de vue de la pensée saine la philosophie de Kant. Schopenhauer lui-même est d'avis que celui qui tient l'univers pour un état de son organisme doit être plutôt mis dans une maison de santé que traité en philosophie. En croyant devoir transformer l'axiome cartésien : « Cogito, ergo sum, » en celui-ci : « Cogito, ergo est, » il a mis le doigt sur l'erreur fondamentale de Kant

Si l'on suit sans broncher la voie ouverte

par Kant, on arrive nécessairement sans espoir de salut à ce stade final.

En ce qui touche proprement le grand penseur, ses admirateurs le trouveront couvert par son invention réaliste des *noumènes*. Nous croyons bien qu'en imaginant ses noumènes, Kant s'est souvenu d'une vérité qui, s'il s'y était attaché, aurait pu le sauver des conséquences de son propre système.

---

# CHAPITRE XII

## L'ÉNIGME DES NOUMÈNES

## CHAPITRE XII

### L'ÉNIGME DES NOUMÈNES

---

I. — Nous nous proposons dans ce chapitre d'expliquer le plus clairement possible une chose au plus haut point obscure. Il s'agit de ce qu'il y a de plus ténébreux dans le système de Kant, de cette contradiction centrale qui va se déroulant tout le long du Kantisme. Il s'agit de ces célèbres noumènes, de ces êtres de raison, ainsi appelés par opposition aux phénomènes qui tombent sous l'intuition sensible. La théorie des noumènes est dénuée de toute valeur, voilà ce que nous voulons démontrer.

Les noumènes, ou intelligibles, sont les choses en soi, l'élément transcendant, en un mot, tout ce que nous concevons par l'entendement pur, donc non comme objet des sens mais comme chose en soi. En effet, l'entendement, dépassant l'expérience sensible, doit concevoir encore des objets : ce qui est ainsi conçu, ce sont les noumènes (1). La sensibilité et son domaine, à savoir le champ des

(1) Les deux idées de *noumenes* et de *choses en soi*, étroitement unies, ne coïncident pas néanmoins entièrement. Une chose en soi est noumène, en tant qu'elle ne peut être sensiblement représentée, mais seulement être conçue. La chose en soi est le principe du phénomène ; le noumène est l'objet d'une intuition qui n'est que problématiquement concevable. Le noumene est un attribut plus précis de la chose en soi, que Kant n'a ajouté à l'idée de chose en soi que pour des motifs pratiques. Il voulait montrer comment la raison humaine peut *errer* dans l'appréhension des choses non sensibles. Aussi, dit-il qu'il est de la nature de notre raison de pouvoir représenter les choses non sensibles par la réflexion d'une manière quelconque. Ainsi s'expliquerait la prétendue science du suprasensible. Les noumènes ne sont donc que des idées auxiliaires ; l'homme se trouve dans la nécessité de les penser. Dans la philosophie pratique, Kant fait de la représentation de ce monde ainsi conçu une application positive, en le donnant pour fondement à la morale. La philosophie de Kant relègue les fins de la vie morale dans ce suprasensible imaginaire.

phénomènes, sont eux-mêmes limités par l'entendement. Ils n'atteignent pas la chose en soi ; ils ne s'occupent que de la manière dont les choses grâce à notre nature subjective nous apparaissent. De l'idée de phénomène il suit que quelque chose doit y correspondre qui en soi ne soit pas phénomène, — quelque chose c'est-à-dire un objet indépendant de la sensibilité. D'où résulte le concept de *noumène*, qui n'est pas positif et n'indique pas la connaissance déterminée d'un objet, mais seulement la conception de quelque chose en général, en quoi je fais abstraction de toutes les formes de l'intuition sensible (Critique de la R. pure, 208). Dans son analyse, Kant montre que les noumènes ne sont pas pour cela de *vains* concepts, car on a un motif d'admettre un mode suprasensible d'intuition, par lequel ils sont réellement saisis (Ibid. 209). « Le concept « de noumène n'est pas contradictoire, car on ne « peut soutenir que la sensibilité soit le seul « mode possible d'intuition. De plus, ce concept « est nécessaire pour limiter la valeur objective

« de la connaissance sensible (en effet, le reste
« que cette connaissance n'atteint pas, s'appelle
« pour cela même *noumènes*, en sorte qu'on veut
« montrer par là que la connaissance sensible
« ne peut étendre son domaine au-dessus de
« tout ce que conçoit l'entendement (p. 210). »

Kant veut que nous parlions des noumènes comme d'êtres qui existent réellement hors de nous et indépendamment de notre expérience. Mais qu'a-t-il entendu par là? Voilà la question sur laquelle disputent depuis cent ans plus que sur toute autre les penseurs allemands ; en réalité, c'est le cœur même du Kantisme. En vertu de ses principes, disent les idéalistes, Kant ne pouvait *rien* entendre par noumènes. Pardon, disent les réalistes, il devait entendre *quelque chose*. Nous verrons que les uns et les autres ont raison. Nous comprenons déjà que les noumènes pouvaient être le point de départ des systèmes les plus contradictoires.

Kant enseignait sur les noumènes trois choses ; 1° ils ne sont absolument *rien* ; 2° ils sont

absolument *quelque chose*; 3° ils ne sont qu'une *idée limitative* (1).

2° Les noumènes, séparés de notre subjectivité, ne sont *absolument rien*, telle est proprement le fond du criticisme. Dans ces derniers temps Hartmann a montré dans son livre souvent cité *Exposition critique du réalisme transcendantal* combien cette doctrine est dénuée de fondement. Nous tâcherons d'appeler le plus souvent possible en témoignage cet écrivain, car rien n'est plus intéressant que de

(1) Nombre d'écrivains de tendance idéaliste soutiennent que la pure et vraie doctrine de Kant se trouve dans la 1re édition de la Critique de la Raison pure. Schopenhauer dit que la 2e édition est un texte « abîmé, mutilé, interpolé. » Que le grand penseur ait changé d'opinion entre la 1re et 2e édition, cela ne paraît rien moins qu'invraisemblable. Kant lui-même (lettre à Lambert, 1765) dit que « *ce n'est qu'après bien des culbutes* qu'il est arrivé à la méthode, à laquelle il se tient présentement. » Rien n'est plus contraire aux faits que de se représenter l'auteur de la critique se développant, à la façon hégélienne, et *devenant* sans interruption, à travers des points de vue différents. Néanmoins, nous sommes forcés d'admettre encore, après la 1re édition, une *culbute* du philosophe. Les changements de la 2e édition concernent la forme et la méthode; le contenu reste intact. Cf. *Ueberweg, de priori et posteriori formis Kantianis critices Rationis puræ, Berlin 1762*

constater que Hartmann, même quand il combat les erreurs modernes, ne peut s'empêcher de revenir aux grandes conceptions de la scolastique.

Après tout ce qui a été dit, est-il bien nécessaire de montrer en détail que, selon les principes de la critique, nous ne pouvons *rien* savoir des noumènes comme choses ? Comment, en effet, connaître qu'ils sont *quelque chose* ? Sera-ce a posteriori ! Mais ils sont en dehors de l'expérience sensible. A priori ? Mais aucune réalité n'est connue a priori. Les catégories n'ont qu'une valeur logique abstraite, elles attendent l'intuition empirique pour s'y appliquer. La conception par les catégories a au plus haut point la valeur d'un exercice utile, d'une revue ; elle est absolument vide et ne dit rien. Même dans leur union avec l'intuition les catégories ne peuvent donner au noumène le caractère de *quelque chose de réel*. Car quel effet produit l'application des catégories à l'intuition sensible ? Le noumène, comme le remarque Hartmann, ne peut être conçu ni comme

*grandeur*, ni comme *réalité*, ni comme *substance*, ni comme *cause*, ni comme *existant*, ni comme *possible*, et ce sont là toutes les catégories de Kant. Or, il est clair que quelque chose d'ainsi inconnu, dont je ne puis rien dire de positif, n'est qu'un sujet grammatical « sans prédicat, que la nécessité de concevoir *un concept sans aucun contenu*. Une telle conception « est dépourvue de sens, c'est une chimère sans « valeur. Il est contradictoire de vouloir penser « *quelque chose* qui par sa nature échappe à toutes les formes de notre pensée. Il est même « impossible de concevoir qu'une telle chose *existe*. En effet, aussi bien le sujet grammatical « que le prédicat de l'existence qu'on lui attribue nécessairement, ne sont que mes représentations ; ce sont donc deux manières d'être « concevables par ma pensée, et dont l'application à quelque chose en dehors de la pensée « est expressément interdite par Kant. » — Du concept de noumène Kant dit qu'il est la représentation d'une chose, « dont nous ne pouvons dire ni qu'elle est possible, ni qu'elle

« est impossible, ne connaissant d'autre mode « d'intuition que notre intuition sensible, d'au- « tre sorte de concepts que les catégories : or, ni « notre intuition ni nos catégories ne sont en « rapport avec un objet suprasensible. (Raison « pure, 233). » Aussi reproche-t-il souvent à l'ancienne métaphysique d'avoir en dépassant l'expérience des phénomènes appliqué les concepts *aux choses en soi*. Il ne veut pas (p. 211) qu'on divise les objets en phénomènes et en noumènes, le monde en sensible et en intelligible, « car on ne peut attribuer à ce dernier « aucun objet et par suite en faire un monde « objectivement réel. Le noumène n'est pas « un objet intelligible spécial de notre enten- « dement : mais un entendement auquel appar- « tiendrait cet objet, est lui-même un problème « car c'est un entendement de la possibilité du- « quel nous ne pouvons nous faire la moindre « idée (p. 211). »

3. — En second lieu, comment Kant peut-il attribuer expressément aux noumènes une réalité externe ?

Toute la Critique, nous l'avons vu, est, malgré son caractère radicalement idéaliste et subjectif, pénétrée de velléités réalistes. L'uniformité idéaliste mettait Kant mal à l'aise, et c'est un spectacle tragicomique que celui des efforts qu'il fait pour rattraper une réalité externe quelconque. Hartmann trouve Kant grand justement parce que, tout imprégné qu'il est des théories de son idéalisme critique, il aspire sans cesse à en sortir et ne peut s'empêcher de sentir que la véritable et propre réalité ne saurait se trouver qu'en dehors de la sphère subjective (1).

(1) Dans le livre plus haut cité, le philosophe de l'Inconscient décrit les efforts multiples, mais inutiles, de Kant pour retrouver quelque réalité externe. Il montre (chap. Ier) que Kant ne réussit jamais à briser le cercle de l'idéalisme; qu'il aspire en vain à reposer sur la connaissance naturelle instinctive de l'existence des choses externes; que le seul recours à une différence entre la perception, qui représente les choses externes, et les prétendues représentations de l'imagination ne sert de rien; que le sentiment de la nécessité avec laquelle les phénomènes se suivent régulièrement, pris seul, ne sert pas davantage; que la perception de quelque chose de permanent (substance), en qui se passent les changements, ne peut pas davantage fonder solidement l'existence d'une substance

Que Kant favorise le réalisme par tendresse ou malgré lui, peu importe en fin de compte; il suffit qu'il le favorise et que, notamment par la théorie des « états affectifs » et des « causes affectantes, » il se sente contraint d'énoncer des thèses réalistes.

Déjà dans le discours d'ouverture de son cours, il remarque contre l'idéalisme que nos représentations sensibles attestent la présence des objets, qui les suscitent (§ 4, 11). Deux ans après l'apparition de la Critique de la Raison pure, il part en guerre contre Descartes et Berkeley et soutient qu'il ne lui est jamais venu à l'esprit de mettre en doute l'existence des choses. Quand dans la suite Fichte essaya

externe puisque, d'après Kant, la substantialité est une forme mentale toute subjective, qui ne passe pas dans la réalité externe. Dans les chap. 2-3, Hartmann discute les efforts redoublés, mais malheureux, de Kant pour trouver en partant de l'objet ou du sujet transcendantal une réalité externe quelconque. Dans le 4e, il reconnaît dans la *Causalité* « l'unique *passage* « possible, bien que seulement indiqué par Kant, contradic-« toirement avec son propre système, entre l'immanent et le « transcendant, les deux mondes de la connaissance. Kant eut « le malheur de la méconnaître et de la négliger. » Telle est l'opinion de Hartmann.

de supprimer entièrement *la chose en soi*, afin d'assurer l'entière unité de son système, Kant (1799) déclara que la Critique doit s'entendre non dans le sens de Beck ou de Fichte, mais à la lettre.

On soutient que les noumènes, considérés comme une réalité, sont encore étrangers à la 1re édition de la Critique. Or il n'en est pas ainsi. Kant parle d'une chose en soi comme « du corrélatif vrai » de nos intuitions (p. 40); d'une « connaissance de l'objet en soi-même, » par opposition à la sensibilité (p. 50); il dit que ce sont les *choses* qui nous affectent par leurs représentations ; il parle de ce quelque chose d'inconnu, qui est au fond des phénomènes externes et internes, etc. (p. 162, p. 390, etc.). « Déjà dans la 1re édition, remarque Hartmann, Kant avait nettement dit que ce « sont *les choses en soi* qui nous affectent « par des représentations et, par là même, énon- « cé avec une clarté qui ne laisse aucune place « au doute la théorie de la causalité transcen- » dante. C'est donc une grande erreur que de

« prétendre que Kant avait accentué davantage
« le point de vue réaliste dans la 2e édition :
« au contraire, il a dans la 2e édition amorti
« les passages capitaux ( p. 311-313 et 391 )
« sur la cause transcendante, évidemment pour
« ne pas laisser éclater trop clairement la con-
« tradiction avec l'Analytique transcendantale.
« Dans l'ensemble la 2e édition me semble d'une
« couleur plus idéaliste que la première. Ce
« n'est que trois ans après la 2e édition que
« Kant, en présence de la critique d'Eberhard,
« qui blâmait l'idéalisme, est amené à une dé-
« claration où il ne fait à vrai dire que répéter,
« mais plus clairement, la 1re édition. » Voici
le passage : « Eberhard, dit que, quelque
« parti que nous choisissions, nous arrivons à
« des choses en soi. *Or c'est là ce qu'affirme*
« *constamment la Critique*, avec cette diffé-
« rence qu'elle fait consister le fonds de la
« matière des représentations sensibles non
« dans les choses, comme objet des sens, mais
« dans quelque chose de suprasensible, *qui*
« *en est le fonds*, et dont nous n'avons aucune

« connaissance. Elle dit : Les objets comme « *chose en soi* fournissent la matière des instuitions empiriques, mais ils n'en sont pas « la matière (loc. cit. p. 50-60). »

4. — Troisièmement, enfin, Kant définit le noumène une *idée purement limitative :* il ne peut donc dire qu'ils ne sont rien ni qu'ils sont quelque chose « L'idée de noumènes « n'est qu'une *idée limitative*, destinée à res- « treindre les empiétements de la sensibilité et « qui, par suite, n'a qu'un usage négatif. Néan- « moins ce n'est pas une invention arbitraire, « mais elle dépend étroitement de la limitation « de la sensibilité, sans néanmoins pouvoir « rien poser de positif hors du domaine de « celle-ci (p. 211). Et ailleurs. « Ainsi l'enten- « dement limite la sensibilité, sans pour cela « étendre son propre domaine, et, en, l'aver- « tissant de ne pas prétendre aux choses en soi, « mais seulement aux phénomènes, il se fait « à lui-meme un objet en soi, mais seulement « comme objet transcendantal, cause du phé- « nomène, et qui ne peut être conçu ni comme

« grandeur, ni comme réalité, ni comme subs-
« tance, — duquel par conséquent nous igno-
« rons entièrement si nous pouvons l'atteindre
« en nous ou même hors de nous, s'il dispa-
« raitrait avec la sensibilité ou si, quand nous
« faisons abstraction de celle-ci, il subsisterait
« encore. Si nous voulons appeler cet objet
« *noumène* parce que sa représentation n'est
« pas sensible, nous sommes libres. Mais com-
« me nous ne pouvons y appliquer aucun des
« concepts de notre entendement, cette re-
« présentation est pour nous vide, et ne
« sert qu'à désigner les limites de notre con-
« naissance sensible et à laisser un espace
« que nous ne pouvons remplir ni par l'ex-
« périence possible ni par l'entendement pur.
« La critique de l'entendement pur ne permet
« donc pas de créer un nouveau monde *d'objets*,
« en dehors de ceux qui peuvent lui apparaî-
« tre comme phénomènes, et de se risquer
« dans le monde intelligible (Critique, p. 234-
« 235). » Le philosophe critique déclare donc
que le noumène est « une pure forme logique

« sans contenu, mais cependant nous *semble* « être une manière dont l'objet existe en lui-« même. »

Nous avons cru devoir citer ces passages in extenso. En effet, il n'y a pas mal de néokantiens, qui croient porter la lumière dans les ténèbres du Kantisme en se cramponnant à ces passages sur « l'idée limitative. » — Le noumène est une *limite*. — C'est en s'embarquant sur ce frêle esquif qu'ils espèrent échapper à Scylla et à Charybde (le noumène n'est rien ; le noumène est quelque chose.) C'est surtout le livre du Dr Cohen, « Théorie de Kant sur l'expérience, » qui a mis en vogue cette manière de voir. Lange l'expose sous une forme vive et imagée : « Le poisson de l'étang ne peut nager que dans « l'eau et non sur terre ; cependant il peut heur-« ter de la tête le fond et les parois. Pareillement « nous pourrions mesurer avec l'idée de cause « tout le champ de l'expérience et trouver que, « en dehors de lui, il y a une sphère absolument « fermée à notre connaissance (His. du matérial. « II. 49). » C'est dommage seulement que la

comparaison pèche juste par le point important. En effet, dans la théorie *idéaliste*, nous ne rencontrons jamais de chose réelle en nageant dans le monde des phénomènes, et, si nous la rencontrons, c'est que la chose réelle nous serait empiriquement perceptible, comme le fond de l'étang au poisson. La chose en soi nous apparaîtrait comme *active*, donc comme *réellement existante*. Si nous devons rester enfermés dans la sphère de la subjectivité et ne jamais savoir s'il y a quelque chose au-delà, on ne peut nous faire connaître de limite qui nous atteste l'existence de cet au-delà transcendantal. Si Lange veut comparer l'homme à un poisson, il faut qu'il le mette dans un étang sans fond et sans parois, de façon qu'il ne soit jamais en danger de soumettre à l'expérience la chose en soi. « On n'a besoin de limites, remarque Hartmann, que quand il s'agit de séparer deux domaines. » Or ici, d'après Kant, nous ne connaissons absolument qu'un domaine, celui de la conscience avec son contenu immanent, — domaine qui, par

sa nature propre se limite lui-même immédiatement, sans avoir besoin qu'une barrière s'ouvre et nous laisse aller au dehors, d'autant plus qu'aucun *au dehors* ne peut exister pour la conscience.

*L'idée limitative* n'est donc qu'un trompe-l'œil : celui qui réfléchit conclura de la simple lecture des passages ci-dessus de Kant que les noumènes constituent absolument grâce à lui la réalité externe.

5. — Ici se dresse une contradiction insoluble. Dans son *Enésidème*, Schulze l'avait déjà expressément remarquée : depuis lors elle est restée le talon d'Achille du Kantisme. Herbart s'exprime ainsi (1) : « On a bien souvent répé-« té que la matière de ce qui est donné doit ve-« nir de quelque chose d'extérieur. L'extérieur « n'est nullement donné, il est *conçu par addition* « de la même manière qu'au phénomène *nous* « *joignons en le pensant* l'idée de sa cause. C'est « donc un des modes même de représentation,

(1) Edit. Hartenstein, I, 191.

« que nous formons d'après les lois de notre es-
« prit et qui n'ont pas de réalité indépendante
« de nous. » Schopenhauer dit pareillement (1) :
« Kant fonde l'existence de la chose en soi, bien
« qu'à travers mille finasseries, sur un raison-
« nement, dont la base est le principe de
« causalité : c'est que l'impression ressentie
« dans nos organes doit avoir une cause exter-
« ne. Or, d'après sa propre découverte, le
« principe de causalité nous est connu a priori,
« c'est donc une fonction de notre intellect;
« par suite, il a une origine subjective ; bien
« plus, l'impression sensible elle-même, à la-
« quelle nous appliquons le principe de causa-
« lité est indubitablement subjective, et enfin
« l'espace même dans lequel grâce à cette
« application nous situons, comme objets, les
« causes de ladite impression, est une forme
« mentale donnée a priori, partant subjective.
« Donc toute l'intuition empirique demeure
« entièrement dans le monde subjectif ; ce

(1) Le monde en tant que volonté, I, 490.

« n'est qu'un changement d'état en nous, et
« on n'y peut faire entrer comme *chose en soi*
« rien qui en diffère complètement et en soit
« indépendant. »

Le congé signifié à la *chose en soi*, sous forme d'idéalisme, se justifie dans la doctrine de Kant par ce fait que Kant ne reconnait qu'occasionnellement et à la dernière extrémité de réalité indépendante de la chose en soi, alors que les principes qui excluent cette réalité sont les bases de son système.

Au début le grand penseur ne semble pas avoir remarqué cette contradiction vivante. Mais lorsqu'il écrivit la Critique de la Raison pratique, elle lui avait déjà été opposée, et l'existence réelle de choses en soi externes lui paraissait si inévitable à admettre qu'en leur faveur il fit un trou dans son Analytique transcendantale. En effet, il y distingue des catégories mathématiques (grandeur et qualité) et des catégories dynamiques (causalité et nécessité) ; il entend que ces dernières soient applicables à une réalité transcendantale (Œuv.

complètes VIII, 236), et surtout la catégorie de causalité, puis, grâce à cette dernière, celle de nécessité. Comment est-il arrivé à cette distinction, c'est ce qu'on ne trouve pas, et Hartmann a raison de le remarquer: « Nous « devons donc admettre que sous le rapport « de *toutes* les catégories la contradiction entre « l'interdiction de l'usage transcendantal et « l'application a fléchi grâce à Kant en faveur « de la causalité et de la nécessité, et même « a fini par disparaître réellement (Expos. « critique, p. 72). »

Lorsqu'on songe que Kant, devenu attentif à cette contradiction, s'attache opiniâtrement et à tout prixà laisser intacte l'existence réelle des noumènes, on est porté à croire que les réalistes néokantiens sont ceux qui représentent le mieux le point de vue propre du maître. Mais le prince des penseurs allemands n'est pas pour cela tiré d'affaire. Si le noumène est *quelque chose*, comment peut-il en même temps n'être *rien* ? s'il est connu comme *quelque chose*, comment peut-il en même temps

être connu comme *rien* ? Il n'y a pas d'échappatoire possible. Celui qui déclare absolument inconnaissables « toutes les qualités qui forment l'intuition d'un corps, » et admet cependant *l'existence* de la chose (Kant dit plusieurs fois dans les *Prolégomènes* : « L'existence de la « chose qui apparaît n'est point par là supprimée comme dans l'idéalisme proprement « dit »), celui-là se contredit évidemment. Car enfin comment puis-je affirmer d'une chose *qu'elle est*, si je ne sais rien de la manière dont elle se révèle à moi comme existante ?

Or il est clair que, tant qu'on s'en tient au point de départ de Kant, il ne peut être question de supprimer cette contradiction gigantesque.

6. — Ne peut-on donc pas donner un contenu vrai à l'idée de noumène ? C'est difficile car cette idée est trop malencontreuse. Elle éveille cependant une conception vraie, dont elle est la caricature et ce n'est qu'à ce titre qu'elle vaut quelque chose. Cette conception, nous la retrouvons énoncée sous mille formes

dans la scolastique que Kant ignorait. Elle n'a été par personne mieux exprimée entre les modernes que par Hartmann. « Il a dit froide-« ment le grand mot : « *Les noumènes* doivent « être *des Idées*, mais *non mes idées.* » Il doit y « avoir quelque chose à penser, mais qui ne « soit pas ma pensée. « Voilà l'écueil où, selon « lui, ont heurté tous les penseurs, voilà le « point où ils ont échoué dans leurs ambitieuses « entreprises. Et la réponse, la voici : Il doit y « avoir une *pensée*, mais qui ne soit pas *ma* « *pensée,* qui ne soit pas immanente ; il doit y « avoir un *idéal*, et qui ne soit pas un idéal « *dans ma* pensée ; il doit être, *par son conte-* « *nu*, identique avec ma pensée, sans etre ma « *pensée elle-même.* L'identité de contenu avec « ma pensée garantit à celle-ci la possibilité « de penser de mon côté ; la distinction for-« melle entre l'idéal et ma pensée garantit à « mes yeux la transcendance de cet idéal. La « connaissance reproduit par la *pensée seconde* « une *pensée première.* » Si tristement que Hartmann ait erré dans sa Philosophie de

l'Inconscient, il faut lui rendre cette justice que, dans sa discussion de l'idéalisme Kantien, il a mis le doigt sur la difficulté. Le texte ci-dessus se ramène pour l'essentiel à l'opinion courante appelée chez les scolastiques le *Réalisme modéré*.

Les individus, en effet, tels que nous les saisissons par les sens, présentent des caractères stables, permanents, portent le cachet de déterminations nécessaires qui apparaissent comme indépendantes d'eux. Dans le même objet où, par les sens, nous ne percevons que l'élément variable, nous appréhendons, grâce à une faculté supérieure, cet élément fixe et intelligible, c'est-à-dire la nature et l'espèce de l'objet. En même temps que mon œil voit une bille, je me fais l'idée de bille, je conçois ce que c'est qu'une bille, et je sais non seulement que *cette* bille est ronde, mais encore que *toute* bille doit être ronde et ne peut être carrée (1). Cette conformité à des lois logiques,

(1) Quand on dit dans l'ancienne philosophie que la connaissance rationnelle, spirituelle, a son origine dans la connais-

cette permanence de l'être dans les choses, laquelle est accessible à l'entendement et non aux sens, pourrait bien être mise en parallèle avec les noumènes de Kant. Comment et pourquoi l'esprit humain peut-il connaître cette permanence de l'être dans les choses? Parce que cet être aussi bien que notre connaissance ont un seul et même fondement dans *l'éternelle pensée de Dieu*. La pensée de Dieu, — dit

ce sensible, cela ne signifie pas que tout ce que la raison connait, est également saisi par le sens, et qu'il n'y a de différence que dans la manière de connaître, cela veut dire que la raison est amenée par la perception sensible à quelque chose qui la dépasse. Par le moyen des phénomènes, seuls accessibles aux sens, la raison connaît l'essence. C'est bien la même chose qui est l'objet de la connaissance sensible et de la connaissance rationnelle, mais la raison conçoit dans cette chose un élément qui reste caché au sens: « Sensus per formam, quæ a rebus accipitur, non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus, sed sensus per eam manuducitur in « cognitionem exteriorum accidentium: intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus « conditionibus materialibus. Unde pro tanto dicitur cognitio « mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod « mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his, quæ « sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manu ducitur, « sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia « divinorum. » Saint Thomas, quæst. disp., q. 10, de veritate.

Kleutgen, reproduisant le vieil enseignement catholique, — est le fondement de l'être des choses, parce que tout ce qui est et subsiste, doit avoir en elle son prototype, et par suite la loi, d'après laquelle il est et subsiste. Elle est le fondement de notre connaissance, parce que notre esprit, participant par la lumière rationnelle à la lumière incréée dans laquelle Dieu voit tout, possède la faculté de connaître dans les choses non seulement ce qui passe mais encore ce qui demeure. Et comment ? Cette ressemblance avec Dieu, en raison de laquelle l'homme, plus que toutes les autres créatures, est appelé l'image de Dieu sur la terre, consiste en son fonds dans l'essence spirituelle de notre âme, c'est-à-dire dans l'immatérialité, grâce à laquelle outre la vie sensible à laquelle suivent les organes du corps, il possède en lui-même une vie intellectuelle et une existence indépendante du corps.

On voit donc que le réalisme dit *transcendantal*, opposé par Hartmann à l'idéalisme Kantien, ne peut donner dans ce qu'il a de

vrai que ce que l'antique philosophie catholique avait depuis longtemps donné.

L'élément *réaliste* qui subsiste dans le Kantisme, excite à un haut degré l'intérêt de l'esprit qui cherche la vérité. Dans le chapitre suivant nous dégageons cet élément et montrerons qu'il ruine et détruit tout l'édifice de l'idéalisme Kantien.

---

# CHAPITRE XIII

## LA CHOSE EN SOI, X INCONNU

# CHAPITRE XIII

## LA CHOSE EN SOI, X INCONNU

---

1. — De tout temps les hommes s'étaient accordés à penser qu'on pouvait savoir sinon peu de chose du moins quelque chose du monde extérieur avec toute certitude. D'une part, on savait avec Saint Paul que notre connaissance est faite de fragments et d'énigmes ( per speculum et in ænigmate ), et que nous ne pouvons être instruits que par le côté des choses qui est accessible à notre connaissance, et encore d'une manière imparfaite :

> Nous aimons par son nom à nommer chaque chose,
> Et les reconnaissons au nom qu'on leur impose ;
> Mais pour aller au fond nous devons avouer
> Qu'en effet l'innommé persiste à nous jouer.

D'autre part on a tenu et on tient fermement que nous pouvons réellement connaître *beaucoup* de choses avec certitude du monde objectif et extérieur à l'acte de notre connaissance. On croyait devoir estimer d'autant plus, si petit qu'il fût, le mince domaine dont nous pouvons faire notre propriété intellectuelle, et on trouvait dans l'étude du monde réel une occupation qui, si elle humiliait notre orgueil, du moins aussi nous relevait et nous consolait.

Sur ce terrain Kant est venu faire une révolution. Conséquent avec son point de départ mesquin, il a produit un tel imbroglio de théorèmes que jusqu'à cette heure nul ne peut dire précisément ce que Kant a proprement eu dans la pensée !

Le but de ce chapitre est de partir du fragment de vérité resté sous la forme de la *chose en soi* dans la doctrine de Kant, et de montrer que cette chose en soi n'est pas pour nous un X inconnu, mais que nous pouvons en savoir tout ce qu'en a enseigné l'ancienne philosophie chrétienne.

2. — Kant, on l'a vu, a subjectivé, par une série de conséquences inéluctables, l'édifice entier de la connaissance depuis le fondement jusqu'au toit. Mais il se sentait menacé, comme par un spectre, par ce fait que nos représentations expérimentales sont l'expression involontaire de *quelque chose*, de choses qui existent hors de nous indépendamment de notre connaissance. De ce fait inéluctable dont l'atmosphère nous entoure, Kant croyait se débarrasser en soutenant que nous sommes contraints de *rapporter* l'objet expérimental de nos représentations à un X inconnu, à quelque chose qui n'est plus objet d'intuition; à peu près comme l'halluciné se sent contraint par la nature de son organisme de supposer hors de lui-même comme réelles des choses qu'il ne perçoit nullement, ainsi nous nous trouvons dans la nécessité subjective de concevoir hors de nous quelque chose comme fondement du phénomène. De ce quelque chose, appelé *chose en soi*, nous ne savons, selon Kant, absolument rien ; il lui

dénie jusqu'à l'existence, (Raison pure, 388). Encore moins peut-on attribuer la substantialité, l'unité ou la pluralité, la réalité, la causalité etc., aux choses hors de l'esprit. Tout cela, ce sont des additions subjectives, qui découlent des formes de l'entendement. Les choses sont et restent égales à X, et un sophisme seul peut nous induire à croire à tort que nous savons d'elles quelque chose.

Par exemple, de l'idée de *substance*, Kant enseigne que c'est une idée que nous formons, il est vrai, nécessairement, afin de pouvoir concevoir le devenir des phénomènes, mais qui, en dehors de l'activité mentale, n'est d'aucune application aux choses en soi. De même que nous ne pourrions savoir si le cours mobile des phénomènes, abstraction faite de ce que nous les percevons, existe dans les choses en soi, de même nous ne pourrions savoir s'il y a dans les choses un élément permanent (substance), partant une différence entre le fixe et le passager, la substance et l'accident. La permanence, fondement de l'idée

de substance, n'est, dit Kant (comme le temps), que notre manière de nous représenter l'existence des choses (dans le phénomène). (p. 159-160.) La substance n'est donc absolument pour lui qu'un mode subjectif de représentation, « le substratum propre de toute qualité dans le temps ». Ce substrat est le temps même, comme forme permanente de l'intuition interne. La permanence exprime le temps comme corrélatif constant de l'existence de tous les phénomènes, de toute mobilité et de toute succession (Raison pure, 157). C'est le temps qui, forme subjective de la sensibilité, a reçu de Kant en partage toutes les qualités de la substance : c'est lui qui est l'élément stable, fixe, le support immuable des phénomènes changeants.

Il en est de tout comme de la substance ; tout a bien une réalité objective, mais purement empirique, c'est-à-dire inférieure à l'acte même de la connaissance. « Les choses nous « sont données comme objet existant hors de « nous, mais ce qu'elles sont en elles-mêmes,

« nous n'en savons rien ; nous ne connaissons « que les phénomènes, c'est-à-dire les repré- « sentations qu'elles opèrent en nous en affec- « tant nos sens ». Voilà la note fondamentale et dominante de toute la Critique de Kant.

3. — Prenons donc cette dernière assertion pour point de départ. Bon gré malgré, il ne peut s'empêcher d'avouer que « les choses en « soi nous affectent, qu'elles produisent nos re- « présentations, donnent le branle à notre acti- « vité mentale. » Et c'est naturel : il faut bien que les sensations viennent *de quelque part*. Or elles viennent du sujet ou de l'action des choses extérieures : dans les deux cas, elles sont le résultat de l'action *d'une chose en soi*. Le moi individuel même est, d'après Kant, aussi bien que tout objet externe, une chose en soi. Si donc on parle d'un état dont la sensibilité est affectée, on jette dans l'état affectif un pont, qui conduit du monde expérimental dans le monde de la réalité indépendante. Avec un *sujet affecté* se pose nécessairement, en vertu du principe de causalité, un *objet affectant*.

Et ainsi nous tenons une *cause* transcendante c'est-à-dire située en dehors du monde des phénomènes. Ce serait donc le *principe de causalité* qui, en conséquence de l'état dont nous sommes *affectés* du dehors, nous fait franchir les limites du sujet immanent et entrer dans la sphère de la *transcendance*, et qui donne à cette croyance instinctive à l'existence d'un monde extérieur, telle qu'elle est impliquée dans la vie pratique de l'humanité, la base cachée qui n'est dévoilée que par la réflexion scientifique.

Kant croyait encore que je dois admettre « une chose en soi » en dehors de mon acte cognitif pour pouvoir prendre connaissance des autres êtres conscients qui existent comme moi et entrer en rapports avec eux. Car, s'il n'y avait rien en dehors de mon acte représentatif, comment les individus seraient-ils en état d'agir sur un être tout déterminé en soi (ce qui arrive dans les ateliers et les fabriques chaque jour ), de manière qu'un autre individu se sente affecté d'une manière changeante par une *chose en soi* actuel-

lement changeante ? Kant croyait avoir besoin de *la chose en soi* pour trouver un fondement qui explique l'accord des intelligences. Par exemple, je vois, avec dix autres hommes, un arbre. S'il n'éxiste pas *quelque-chose* comme objet extérieur de notre vision, comment se fait-il que nous voyons tous la même chose ? « Il n'y a « pas de raison pour que les jugements des au- « tres doivent concorder avec les miens, sinon « *l'unité de l'objet*, auquel tous se rapportent, « sur lequel tous s'accordent et par suite doi- « vent porter respectivement le même jugement (Proleg. p. 58). »

Cette pensée a un sens raisonnable, si nous admettons que Kant n'a pas en vue l'objet *intérieur* de l'individu, mais l'objet *extérieur*, auquel tous croient pour le voir. Que tel ait été le sens attribué par Kant à cette pensée, c'est ce qui ressort surabondamment de ses fréquentes et vives attaques contre l'idéalisme chimérique de Berkeley et l'harmonie préétablie. (1)

(1) En cela nous nous accordons avec les Kantiens réalistes, (idéalistes réalistes ou réalistes transcendantaux), mais nous avons pour adversaires les Kantiens idéalistes purs

4. — Nous aurions ainsi trouvé un *pont* pour passer dans le monde transcendant. Voyons maintenant où nous arrivons par ce pont.

D'abord, il est clair que *ce qui* m'affecte, quand je vois, entends, touche, et qui, par suite, est cause que j'ai *cette* sensation avec *cette* image interne (species expressa), doit être dans son existence *indépendant* de la sensibilité et de l'entendement. Car, comment la maison, ou le régiment que je vois, main-

On peut rendre la chose claire par un exemple de la façon suivante. Je déchire en ta présence un papier en deux. Berkeley dirait : en réalité je ne déchire rien, car la cause transcendante de mon idée de papier est Dieu ; tandis que je crois déchirer du papier, ma volonté est pour Dieu l'occasion de produire aussi bien dans ma conscience que dans la tienne l'idée de deux lambeaux de papier, au lieu du papier précédemment intact. Les partisans de l'harmonie préétablie transforment cette opération communément attribuée à Dieu en une suite artistiquement ordonnée d'actes représentatifs éphémères qui peuvent être comparés aux battements correspondants de deux pendules. Les idéalistes Kantiens exprimeraient la chose ainsi : Je me représente que j'agis sur le papier, en le déchirant. Sans que le papier en soi, c'est-à-dire, hors de moi, existe, j'en produis immédiatement l'idée dans ma pensée, en sorte que l'idée de ma main semble déchirer l'idée du papier.

tenant, auraient-ils pu agir sur ma sensibilité, s'ils ne possédaient une réalité indépendante de mes facultés subjectives et subsistant en elle-même ? s'ils ne sont que des représentations internes produites par mon expérience et ne sont pas donnés en soi *avant* toute expérience ? On aurait presque honte à la seule pensée de poser cette question à un homme raisonnable. Qu'est-ce à dire sinon que ce qui est au fond des phénomènes matériels, c'est une *chose en soi* ?

La chose en soi doit donc nous affecter, agir sur nous ; elle doit même agir sur des hommes (des consciences) différents et par suite ne pas s'épuiser en agissant sur moi. Or ce qui agit de cette manière doit évidemment *exister en soi*. La chose en soi n'a donc pas seulement l'activité, mais encore *l'existence* et la *réalité*. En percevant je connais une chose qui existe hors de moi.

Maintenant, si les choses en soi peuvent agir sur moi, en « m'affectant », elles peuvent aussi agir les unes sur les autres. Autrement,

comment seraient possibles ces milliers de rapports entre les consciences humaines? Si la chose en soi de mon corps, dit Hartmann, n'était pas en état d'exercer par le choc de la main une action transcendante sur la chose en soi du corps de mon ami, que je rencontre, on ne comprendrait pas davantage comment ma volonté de lui tendre la main pourrait produire en lui l'idée que je lui ai donné la main? Plus l'expérience et l'observation s'étendent, plus le monde des choses en soi nous révèle dans les phénomènes divers une permanence, une homogénéité qui ne peut s'expliquer que s'ils sont soumis au principe de causalité dont la nécessité est inéluctable. La chose en soi est donc soumise à la causalité et à la nécessité qui en découle.

Notez de plus que la chose en soi existante m'affecte différemment dans les moments différents du temps, sans que ce changement ait en moi son principe. Aussi la chose en soi est *changeante* dans son action et par suite aussi dans son existence, puisque l'action impli-

que l'existence. Or le temps est une succession de changements : donc la chose en soi existe par les changements *dans le temps*. De même que je connais la chose en soi comme soumise à des changements, de même je connais dans cette chose un élément permanent, support des phénomènes. Si je vois un arbre secoué par la tempête, ou un cheval au galop, j'ai non seulement une représentation permanente, mais encore la représentation de quelque chose de permanent dans l'existence. Sous les changements quelque chose persiste. Ce qui persiste ou dure tandis que les changements se produisent (accident), s'appelle substance. Dans la chose en soi je distingue donc deux éléments corrélatifs ; l'un qui persiste sous les changements, c'est la *substance* ; l'autre, qui apparaît dans les changements, c'est *l'accident*.

Autre différence dans la chose en soi : je vois que telle chose excite une sorte d'action, qu'elle possède *par elle-même* tandis que telle autre n'agit point par elle-même. Je saisis une

différence entre les mouvements du cheval tout entier et ceux de ses pieds ou de ses oreilles. Dans l'ensemble j'aperçois une indépendance que je ne vois pas dans les parties. Comme, en revanche, l'action explique l'existence, je connais dans la chose en soi une différence d'existence qui consiste en ce que telle chose est en soi indépendante et fermée au dehors, tandis que telle autre n'est pas dans ce cas. Cette autonomie ou indépendance relative, s'appelle *subsistance*. L'homme, l'animal, la plante, la molécule d'eau, nous apparaissent comme subsistants; le membre, la fleur, l'atome d'oxygène dans l'eau, comme *non subsistants*, car tous cela tient son mode propre d'existence et d'action du tout, où il est contenu.

Enfin nous connaissons dans les choses en soi substantielles une vraie *pluralité*. D'abord je me distingue *moi-même* du monde *extérieur*, ou, pour parler plus exactement, le moi réel, support des phénomènes, je le distingue des choses réelles auxquelles se rapportent les choses externes. Le « moi en soi » prend

ainsi, par le moyen des choses externes en soi, auxquelles il sent qu'il s'oppose, connaissance *d'autres* hommes, qui s'opposent au monde extérieur exactement comme moi et qui partant sont substantiellement distinctes de moi. Un Kantien pourrait-il croire que lui, son ami et son adversaire scientifique, sont une *seule* substance, et non pas *trois* substances, quelque difficile que Kant, par son principe, ait rendu à tout homme de se faire seulement une idée de l'existence d'autres hommes ?

Si nous nous entretenons avec deux amis, ils sont réellement *deux*. Tous les deux agissent sur les mêmes sens, en même temps, mais de deux manières différentes. « Notre exemple montre « qu'il n'y a pas *une seule* chose qui agisse sur « nous en quelque façon par des pôles dif- « férents, mais deux choses réellement dis- « tinctes, car premièrement les perceptions « sont numériquement différentes, quoiqu'elles « puissent quant au contenu être semblables ; « en second lieu, les causes transcendantes, « c'est-à-dire externes de deux perceptions sont

« *dans leurs changements indépendantes* l'une « de l'autre ; en troisième lieu, elles sont *séparables*, car je puis être affecté longtemps par « l'une sans l'être par l'autre ; en quatrième « lieu enfin elles peuvent être isolément et « séparément anéanties. De tout cela je conclus « avec raison que les choses en soi sont *multiples*. Mais dans la multiplicité de ses actes « chacune de ces choses en soi garde vis-à-vis « des autres son unité (1). » Cette pluralité a toujours été appelée en philosophie pluralité des substances ou subsistances.

5. — Ainsi se résout cette question : Une substance unique primordiale est-elle le principe de toutes les choses en soi ? Au sens panthéistique, les différentes choses ne sont rien *en soi*, mais ne peuvent être que des phénomènes de l'unique substance primitive ; au sens (chrétien) généralement admis, les différentes choses sont réelles en soi, mais leur être dépend d'une substance primordiale qui les

(1) Hartmann, Examen crit., p. 114

a créées, les conserve et coopère à leur action.

Empêtrés dans le culte du grand penseur pour les phénomènes, la plupart des Kantiens réalistes sont d'avis que le réel, que nous connaissons comme existant hors de nous, n'est pas un être vrai, mais un phénomène, derrière lequel l'être ne fait que se cacher. Grâce à cette falsification du réel, ils trouvent place pour leur *tout-un* qu'ils imaginent pour les besoins de la cause. Ainsi qu'on l'a remarqué, ceci n'arrive que parce qu'ils méconnaissent la réalité des faits. Car nous ne connaissons pas des phénomènes *objectifs*, mais un *être* manifesté par les phénomènes. Les phénomènes objectifs sont le moyen par lequel se révèle l'être *même*. De *l'être* réel des choses externes, nous savons qu'il est mobile, exposé aux influences extérieures, limité de mille manières, et qu'il n'a ainsi que des attributs absolument inconciliables avec l'Absolu.

Mais en voilà assez. En résumé, nous savons que, si nous ne pouvons tout savoir *de la chose en soi*, du moins nous en pouvons savoir

quelque chose. La causalité avec la nécessité correspondante, la réalité et l'existence, la subsistance, l'unité et la pluralité sont des attributs de la chose en soi. *La chose en soi n'est pas un X inconnu.*

N'est-il pas honteux que, à une époque aussi orgueilleuse que la nôtre, on ait à défendre cette proposition contre un homme qui est appelé le plus grand penseur de la nation. Et la science moderne ne reconnait-elle pas à cette entière absence de fondement que c'est dans les rêves nuageux du géant de Kœnigsberg qu'elle cherche son salut ?

Il y a un siècle, une audace démoniaque a bien osé dire que Kant prendrait dans cent ans la place de Jésus Christ. Si l'on veut caractériser l'influence du professeur de Kœnigsberg par une comparaison extraordinaire, on se rapprochera infiniment de la vérité en disant que dans la fumée magique de la Critique de la Raison pure se retrouve l'inspiration du *Bouleverseur* sans rival, qui dès l'origine se dressa contre Dieu.

# CHAPITRE XIV

## A QUOI KANT A-T-IL SERVI ?

## CHAPITRE XIV

### A QUOI KANT A-T-IL SERVI ?

---

1. — Celui qui nous a suivis dans nos développements avec simplicité et sans préjugés, ne pourra se refuser d'avouer que dans son ensemble comme dans ses parties essentielles la Critique de la Raison pure est une œuvre qui pèche par la base.

En premier lieu, quant aux *ennemis* dont la défaite était le but du penseur orgueilleux, il n'a fait qu'engager avec eux une escarmouche illusoire. Le ver qui *chez eux* ronge la moelle de la saine raison, a aussi ruiné sa pensée avant qu'elle fût née. Esprit nuageux, il s'est

battu contre des nuages, car il recélait en lui-même ceux qu'il voulait détruire.

Kant se proposait de réfuter Berkeley. Selon celui-ci, l'être des choses c'est qu'elles sont perçues (esse est percipi). « il est impossible que les choses aient une existence quelconque hors des esprits ou des êtres pensants, par lesquels elles sont perçues. » Appliquant ces principes à l'univers, Berkeley considère comme un préjugé la croyance à la réalité des maisons, des montagnes, des fleuves, etc. Le monde n'existe que dans mes représentations et ces représentations sont quelque chose de tout subjectif ; voilà l'essentiel de l'idéalisme de Berkeley. On a montré que la théorie de Kant est invinciblement poussée au même idéalisme, et que les théorèmes contraires dans Kant ne concordent pas avec sa doctrine.

Kant se proposait de réfuter Hume. Celui-ci cherchait à se rendre compte de la valeur réelle objective du principe de causalité. Pour lui, la grande question était celle-ci : Étant donnée une

expérience que j'ai faite sur certains objets, comment puis-je l'étendre à d'autres choses qui ne leur ressemblent que dans les phénomènes extérieurs ? Kant reprit cette question. Tandis que Hume faisait de tous les raisonnements des effets de *l'habitude*, « cette grande directrice de la vie », Kant cherchait la solution dans l'apriorisme. On a vu comment, décrivant la causalité comme catégorie de l'entendement pur, il ne rend aucun service à la connaissance objective : le terrain se dérobe sous ses pieds.

Kant se proposait de vaincre le dogmatisme de Leibniz et de Wolf, qui admettait la vérité comme *donnée*, sans rendre compte de la manière dont elle est donnée. Mais les éléments les plus essentiels de la philosophie de Kant ne sont-ils pas aussi tout simplement *donnés ?* Je dois admettre comme *donné* et sans aucune démonstration ce fait, que des formes subjectives me contraignent à penser *de telle façon* et non de *telle autre ;* bien plus, que l'objet apparaît à tous les hommes de la même manière qu'à moi.

En un mot ; Kant est victime de toutes les erreurs qu'il voulait détruire. En apparence, il les a détruites : en réalité il n'a fait que les reprendre sous une autre et pire forme.

En ce qui concerne la tâche que Kant nous promettait d'accomplir, il suffit de rappeler brièvement, que non seulement il ne l'a pas accomplie, mais encore qu'il s'est bien trompé. Il se proposait d'expliquer l'expérience. Or on a vu que la construction, à l'aide de laquelle le grand penseur croyait atteindre son but, qui était d'expliquer la *possibilité* de l'expérience, faisait ressortir l'entière *impossibilité* de l'expérience même, puisqu'elle arrivait à faire de toute expérience *en apparence* existante une pure illusion.

2. — Le philosophe de Kœnigsberg n'a-t-il donc rendu à la science aucun service réel ? On sait comment dans Kant à côté de *l'idéalisme* transcendantal se joue un *réalisme* transcendantal. Bien des penseurs modernes veulent voir dans ce dernier système ce qu'il y a de mieux dans la philosophie de Kant.

Répétons que ce réalisme existait déjà dans la scolastique du moyen âge, plus pur et plus d'accord avec la réalité. Ce réalisme n'est donc pas un *résultat* des efforts de Kant, ainsi qu'on le prétend souvent à tort, c'est une concession à laquelle le grand critique s'est trouvé *contraint* malgré lui. Et encore il a fait tout son possible pour affaiblir cette concession et même pour la rendre illusoire. « Je ne puis, dit-il, « percevoir proprement de *choses extérieures* ; « je puis seulement *conclure* de ma perception « intérieure à leur existence, en considérant « cette perception comme l'effet dont quelque « chose d'extérieur est la cause prochaine. Or « d'un effet donné à une cause déterminée la « conclusion est toujours douteuse, parce que « l'effet peut provenir de plus *d'une* cause. Aussi « dans le rapport de la perception à sa cause « est-il toujours *douteux si cette cause est inté-« rieure ou extérieure*, si tout ce qu'on appelle « perception n'est pas un pur jeu de notre « sens interne, ou si elle se rapporte à des « objets *extérieurs* réels, comme causes. Du

« moins l'existence de ces causes n'est-elle « jamais que conclue et *court le même danger* « *que tous les raisonnements.* » Voilà la pensée qui revient à chaque instant dans la Critique de la raison pure sous les formes les plus diverses.

Un autre service qu'aurait rendu Kant, c'est d'avoir affirmé qu'aucune connaissance ne se produit sans le concours de notre faculté cognitive même, sans le travail d'une activité mentale soumise à des lois immanentes, c'est-à-dire sans un élément a priori. « Par cette dé-« monstration, dit Ulrici, il a rendu un service « et s'est acquis un mérite immortel ; il a une « fois pour toutes refuté tout sensualisme ex-« clusif, tout empirisme à la Locke et à la Con-« dillac (1) ». Hartmann dit de même : « Dans « l'idéalisme subjectif même il y a quelque « chose à retenir, et il ne faut pas en faire fi « absolument : cette doctrine est arrivée à voir « clair dans l'hétérogénéité *de la chose* (en soi)

(1) Herzog, Encyclopédie réelle, VII, 338.

« et de *l'objet* de la représentation, et nous « montre que le contenu, comme la forme « de l'intuition, ne sont qu'en puissance dans « le sujet pensant et sont mis au jour grâce « à sa propre activité, mais dans la mesure de « l'action qu'il subit de la chose (comme « cause). Voilà la vérité par laquelle l'idéa- « lisme subjectif dépasse le réalisme naïf, qui « identifie les objets et les choses et fait pé- « nétrer le contenu en même temps que la « forme intuitive de la chose dans l'âme (1) ».

Il suffit de feuilleter la « Philosophie ancienne » du P. Kleutgen pour s'assurer que ces prétendues conquêtes de Kant étaient des vérités depuis longtemps connues de la scolastique.

Nous arrivons ainsi à ce résultat, que la Critique de la Raison pure n'a rien, absolument rien produit de positif pour la vraie science. Elle ne fait que partager avec toute grande erreur la nécessité de provoquer l'es-

(1) Sur Frauenstaedt, dans le Journal « Unsere Zeit, » 1876, I, 245.

prit à la combattre. Toutes les amères censures, que le hautain critique répand si libéralement à la moindre opposition sur ceux qui pensent autrement que lui, le système de Kant les mérite à la douzaine.

3. — Mais si nous ne sommes pas disposés à brûler, selon la coutume, de l'encens en l'honneur de Kant, loin de nous la pensée d'en faire un météore sans influence! Le protestantisme a trouvé en lui le plus grand de ses fils; un siècle en travail, le plus puissant de ses enfants. Il y a cent ans que dure « l'influence de Kant » : tel qu'un Atlas qui porte la *science* destructrice de tous, tel qu'un souffle empesté qui a empesté la vie tout entière d'une nation, tel qu'un bélier colossal qui frappe la muraille de la Cité de Dieu. De son temps déjà on l'appelait *démolisseur*. Il l'est, en effet. Qui a vu les ruines que laisse derrière elle une locomotive lorsque, victime d'une erreur d'aiguillage, elle sort à toute vapeur de la bonne voie et déraille, peut se faire une idée de la confusion que le *démolisseur* a produite en fonçant de toutes

les forces de son extraordinaire intelligence dans le fondement même de la vie supérieure de l'homme, je veux dire dans la théorie de la connaissance. Quelle capilotade d'idées eût-ce été, si les idées se fussent heurtées et choquées les unes les autres comme les choses dans l'espace. Avec le fondement devait crouler et s'abattre l'édifice tout entier de la vie supérieure de l'homme. Ainsi s'explique la confusion effroyable qui remplit le présent :

> Hélas ! tu l'as détruit, cet admirable monde,
> Homme, de ton bras tout-puissant :
> Un demi-Dieu l'a frappé en sa base profonde ;
> Il s'en va s'évanouissant.
>
> Faust (Gœthe)

Si donc la critique de Kant est telle que nous l'avons exposée, deux conséquences s'imposent :

Premièrement, — toute la science moderne recèle en son essence, en tant que, sciemment ou à son insu, elle s'inspire de Kant, illusion et erreur ;

Secondement, — celui qui veut contribuer

pour sa part à étendre le royaume de la vérité parmi les hommes, doit se garder de ce préjugé mortel, que nous pouvons apprendre quelque chose de Kant. Il doit être convaincu que l'entreprise si vantée du nouveau Copernic doit être comptée parmi les plus grandes sottises de l'histoire humaine, et que, dans les circonstances actuelles, la science doit considérer comme l'une des tâches les plus importantes de la réfuter et de la rejeter.

---

# CONCLUSION

## CONCLUSION.

---

1. — « Qui pourra nier, demande Dorner, « qu'aujourd'hui encore c'est non seulement « un réconfort, mais encore, pour qui veut « comprendre les besoins de la philosophie « allemande, une nécessité de se baigner dans « l'aurore du grand mouvement de l'esprit « allemand qui commence avec Kant ? » Ce bain, nous venons de le prendre. Il ne nous a pas réconfortés : nous devrions plutôt croire de ceux qui ont assez de patience pour lire Kant, ce que disait Herder : « Fatigué « d'errer à travers des solitudes pleines de « rêveries creuses, dans un nuage de paroles « présomptueuses, le lecteur prendra congé « avec plaisir. » Or, un coup d'œil sur la phi-

losophie allemande affermira en nous cette conviction qu'il est indispensable de la connaître pour bien apprécier dans son cours ce qu'on appelle la culture moderne.

Le grand évêque d'Hippone disait autrefois que Dieu permet les hérésies afin qu'elles servent à faire briller la lumière de tout son éclat. Cela est vrai surtout de la grande hérésie moderne, du Kantisme. Quiconque lit froidement et objectivement la Critique de Kant, sans se laisser empaumer par les sophismes audacieux du téméraire penseur, verra bientôt lui apparaître en pleine lumière ces trois vérités, qui condamnent tout le travail de la science moderne comme contraire à la raison et destructeur de la vie.

2. — En *premier lieu*, s'il est une vérité, c'est que nous sommes en face d'une *réalité* transcendante objective, et de plus *suprasensible*, qui ne se règle pas sur nous, mais sur laquelle nous devons nous régler. Sous ce rapport, Hartmann dit avec un soupçon de raison : « Seul, celui qui aura pesé à leur vrai poids

« les arguments idéalistes ; seul, celui qui aura « compris que l'illusionnisme absolu résulte « fatalement des prémisses idéalistes, sera en « état de ne plus craindre que la critique atta- « que son réalisme ; tout autre réalisme ne peut « se soustraire aux attaques de l'idéalisme « qu'en y fermant les yeux (1) ». Ajoutons par curiosité cet autre passage du même Hartmann : « Pour se baigner impunément dans les « profondeurs de l'idéalisme, sans perdre la « notion juste du réel, il faut vraiment possé- « der la formule magique capable de vaincre « l'idéalisme et l'illusionnisme, et comme *nul* « *avant moi* n'a bien connu cette formule, il « n'a pu y avoir jusqu'ici que des réalistes « aveugles ou des demi idéalistes ou des mélan- « geurs obscurs de ces deux doctrines (Ibid). » Avouons que *nul avant moi* du savant de Berlin semble être d'un réalisme aussi naïf que celui qu'on rencontre d'ordinaire chez des enfants étourdis.

(1) Exposé. critiq. du réalis. transc., p. 108.

Sur la base de la Critique de la raison pure, Kant croyait pouvoir établir solidement la même existence d'un monde réel extérieur en instituant les *quatre antinomies cosmologiques* que voici :

1. — Un monde réellement existant doit avoir un commencement dans le temps et des limites dans l'espace ; et, inversement, il doit être sans commencement et sans limites.

2. — Un tel monde se compose de parties simples ; et, inversement, il n'existe rien de simple.

3. — Ce monde doit supposer la liberté, et cependant tout dans le monde se produit en vertu de lois nécessaires.

4. — Ce monde doit supposer un être absolument nécessaire, et cependant il n'existe rien d'absolument nécessaire.

Nous ne rapportons pas ces antinomies afin d'en traiter au long, mais seulement pour nous étonner qu'un aussi grand esprit que Kant ait pu attacher de l'importance à de *tels* fantômes.

Mais, s'il existe réellement une réalité externe indépendante de l'homme, si l'homme fait réellement partie d'un univers extérieur, la science perd son caractère de futilité constante ; sa tâche, pleine de responsabilités, consiste à se soumettre à la vérité, à connaître. L'esprit humain doit ainsi arriver à comprendre que le bonheur et la fin de l'homme, ce n'est pas de *fabriquer* la vérité, c'est de la *connaître* et de la *suivre*.

Qui ne se règle pas sur la vérité, la vérité le *réglera* un jour, aussi vrai qu'il y a une vérité.

Voilà le réalisme pratique, le seul nécessaire et qui atteigne le fond de la vérité, tel qu'il a toujours été cultivé par la science catholique.

3. — Un *second* résultat de l'étude de la Critique de Kant, c'est de confirmer la conviction qu'il y a dans l'homme un principe de vie et d'action suprasensible, partant immatériel et qui survit à la mort. Kant lui-même a dit un jour que, si l'on pouvait démontrer

l'existence de ce principe, tout l'édifice des *formes* de la Critique serait inutile. Ne voit-on pas encore ici combien le grand penseur avait l'esprit faux ? Partant de ce fait indéniable que nous connaissons le suprasensible, il en aurait précisément conclu l'existence d'une faculté intellectuelle suprasensible, et, poussant plus loin ses conclusions, serait arrivé à comprendre qu'il y a dans l'homme un être indépendant de la matière et qui est le sujet de cette faculté. On peut affirmer que l'illustre philosophe s'est perdu dans les détours de la Critique pour n'avoir point voulu voir cette voie

Et avec quels piteux arguments le penseur désorienté ne cherche-t-il pas à détruire comme des « paralogismes psychologiques, » les preuves de l'existence d'une âme spirituelle dans l'homme ! Il prétend que tout ce que la psychologie rationnelle démontre de la nature de l'âme humaine n'a de valeur que pour le moi pensant *phénoménal* et non pour le *moi réel*, qui se cache derrière celui-ci. Voici son argumenta-

tion dans l'essentiel. La pensée suppose comme sujet un moi pensant et implique avec la conscience, cette idée, *je pense*. Ce moi est logiquement simple, un et identique dans les divers actes et peut se distinguer de tous les autres êtres. La psychologie rationnelle prend alors ces attributs qui pourtant ne représentent que les formes logiques des actes de la pensée pour en faire une expression du moi pensant lui-même. Du sujet *logique* elle fait un sujet subsistant *en soi*; de la simplicité et de la personnalité *apparentes*, elle fait une personnalité *réelle* et prononce que le sujet pensant est un être spirituel impérissable. L'existence *réelle* d'une âme serait, conclut Kant, inconcevable par cela même qu'il est impossible d'expliquer l'union de l'âme et du corps.

Il suffit d'exhumer de la nécropole de la Raison pure cette momie au plein jour de la réalité pour qu'elle tombe aussitôt en poussière.

Si l'homme a réellement une âme spirituelle, par suite, survivant au corps, la vie terrestre prend une autre valeur; il devient absurde

de faire du monde d'ici-bas le seul facteur réel de nos conceptions et de nos entreprises. Alors cette véritable et profonde parole de Saint Augustin, méditant la nuit, prend une importance décisive : « Cette vie mortelle n'est qu'un rivage où les hommes sortis du néant, se rencontrent pour faire voile vers leur véritable patrie. »

3. — La *troisième* vérité enfin, que le *démolisseur* a raffermie et rendue indestructible par ses attaques, c'est que, au-dessus et avant les individus possibles et réels, il y a un être absolu et nécessaire, duquel tout dépend. C'est donc une solide et sûre connaissance : *il y a un Dieu* et il est en dehors et au-dessus du monde.

Contre les preuves de l'existence de Dieu l'illustre penseur a, du point de vue de la Critique, fait donner son artillerie, et dénoncé ces preuves comme des *sophismes*.

L'argument cosmologique, qui est l'argument capital, conclut de l'existence d'êtres contingents à celle d'un être absolument nécessaire. Selon Kant, il ne peut avoir de valeur,

parce que le principe de causalité n'a d'emploi justifié que dans le domaine de l'expérience sensible ; en dehors, il encourt le reproche de confondre l'idée de l'être tout réel avec celle de l'être absolument nécessaire. Inutile de nous arrêter à cette critique sans fondement. Le P. Kleutgen a raison de le remarquer : « Si l'on reconnait que nous sommes autorisés, « — et Kant le nie — à juger des choses « d'après nos idées, on pourra soutenir avec « confiance qu'il y a peu de démonstrations « plus claires et plus complètes que celle qu'on « a ainsi donnée de tout temps de l'existence « de Dieu (Philos. ancienne. N° 911) ».

D'ailleurs, dans notre critique de la Critique, nous avons vu, en expliquant la connaissance humaine, qu'on arrive nécessairement à conclure qu'il y a concordance entre les formes fondamentales de l'existence des choses et nos facultés de connaître.

Nous sommes ainsi amenés à une métaphysique qui, selon le mot de Hartmann, « montre la domination de la raison dans toutes

« les sphères de l'existence et fait voir que le « Cosmos, dans sa création originelle, comme « au cours de son développement, est le produit « téléologique d'une idée qui se détermine « elle-même logiquement (Expos. critique, « 137). » Ce n'est qu'en *admettant cela* que l'expérience est possible, car ce n'est qu'en admettant cela qu'elle n'est pas une escroquerie aux dépens de l'entendement, mais une vraie connaissance. La raison, avec ses lois constitutives, et les choses, avec leurs lois directrices, ont leur dernier fondement dans un être qui a tout créé et qui gouverne tout. Nous trouvons un reflet de cet être suprême absolu dans la nécessité et l'universalité de notre connaissance rationnelle. Car la vérité, avec son caractère absolu, *subsisterait* encore, quand même le monde périrait : elle ne peut émaner d'un être contingent et périssable, elle doit avoir son fondement dans un être absolument nécessaire, qui est en même temps le principe dernier de toutes choses.

5. — Si, malgré la Critique de Kant, l'exis-

tence de Dieu est indéniable, c'est de la part de la philosophie moderne une folle présomption que de s'être écartée du terrain de la foi chrétienne, et d'avoir déclaré la guerre au « dogme ».

Certes, aucune nécessité ne s'imposait à Dieu d'offrir un appui à la faiblesse humaine sous la forme de moyens naturels et surnaturels. Mais étant donnée l'infinité des moyens que la sagesse divine a coutume d'employer pour atteindre les buts naturels, il fallait encore en quelque manière s'attendre à ce qu'elle usât de celui-là. Si donc elle l'a employé, l'homme doit se sentir tenu à la plus grande reconnaissance envers la divine bonté. Qui ne sait combien est mobile la nature humaine, combien sourde l'intelligence à la voix de la vérité! Autant d'hommes sur terre, autant de genres possibles de paganisme renaissant. Quelques progrès que fasse dans ses conquêtes la civilisation, avec chaque enfant entre dans la vie un agent de recul, de barbarie, de révolution. Comme le montre l'histoire, Dieu

Notre Seigneur a pour ainsi dire tendu un bras secourable à l'humanité qui s'égarait. C'est à l'homme de saisir cette main, sachant qu'il en a besoin. Oui, de même que Dieu a librement révélé sa toute puissance et son infinité par la Création, de même il a librement au-dessus de la nature créée, — et pour ainsi dire, afin d'affoler la nature, — révélé les profondeurs mêmes de son essence. Dieu est amour, et la révélation de cet amour est le « dogme chrétien. » Et il serait *scientifique* de combattre cette œuvre de Dieu ! Schiller dit fort bien quelque part, au sens de Kant, que tel fut le but de la civilisation postérieure à la Réforme : des chrétiens refaire des hommes. La vérité est que les chrétiens qui se laissent emporter par cette civilisation, tombent bien au-dessous de l'humanité même.

Dans la forme extérieure de son œuvre Dieu s'est accommodé aux particularités de la nature humaine, sa créature ; cette forme nous l'avons sous les yeux : société perpétuelle et parfaite, c'est l'Église catholique. Il était à pré-

voir que l'orgueil insensé, qui vit dans l'humanité, en viendrait à la révolte. C'est ce qui est arrivé. Et ainsi, dit Gœthe, — le conflit entre la foi et l'incrédulité est le — thème le plus profond de l'histoire du monde.

Résumons en quelques mots le résultat de nos études.

— Ce n'est pas le subjectivisme protestant, mais l'objectivisme catholique, qui peut seul sauver le monde. Si la philosophie veut rester raisonnable, qu'elle s'attache à la base de la conception chrétienne, et, si elle s'y attache, qu'elle s'oriente vers le catholicisme.

# TABLE DES MATIÈRES

---

[illegible]

